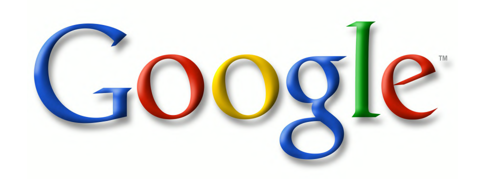
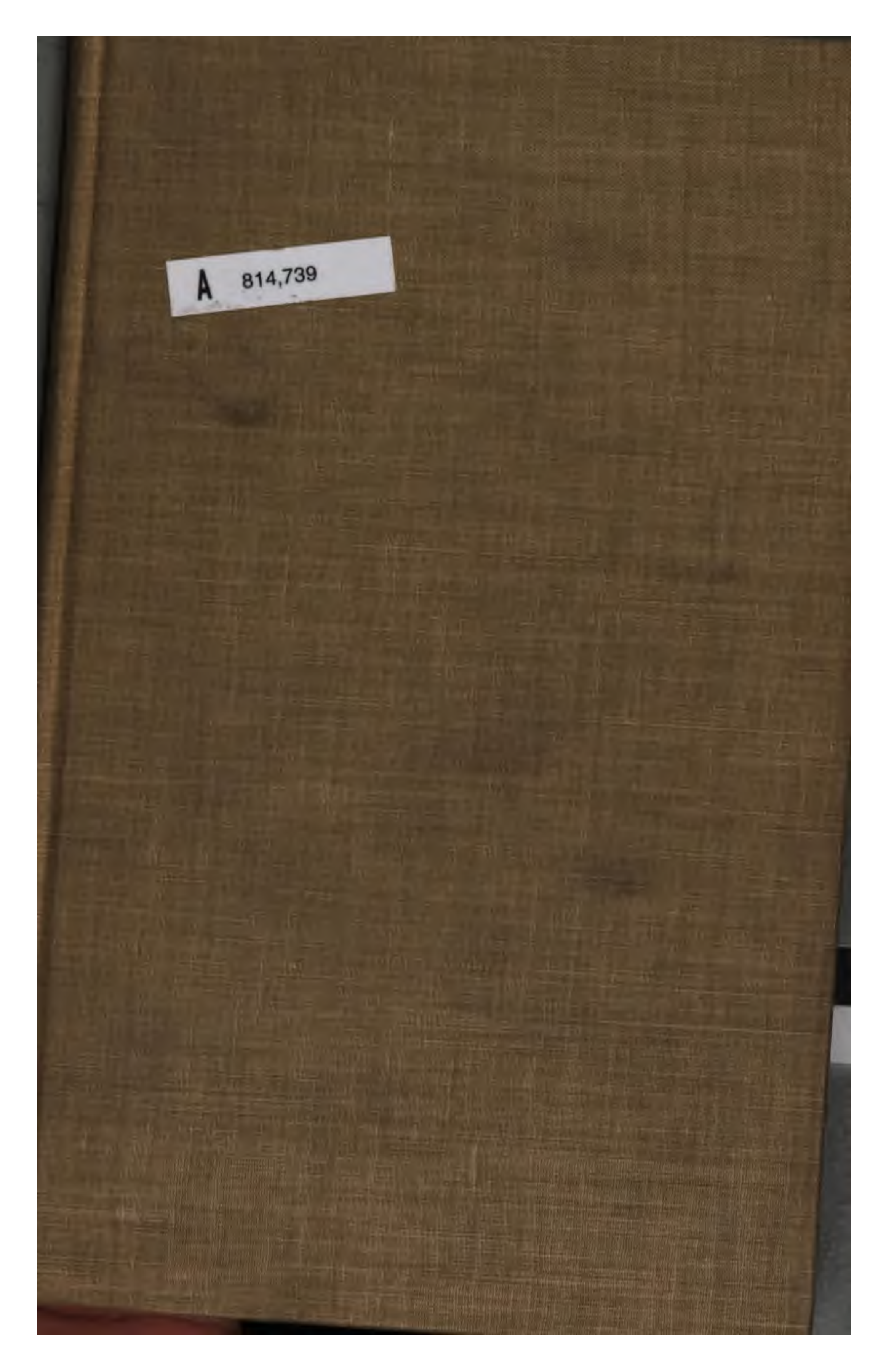








HISTOIRE

DE

L'INTELLIGENCE.

IMPRIMERIE DE C.-F. CANU,
ÉVREUX, RUE CHARTRAINE, 25.

HISTOIRE

DE

L'INTELLIGENCE

PAR



P. DOUBLET.

Il faut remonter à l'origine de nos idées, en développer la génération, les suivre jusqu'aux limites que la nature leur a prescrites, par là fixer l'étendue et les bornes de nos connaissances et renouveler tout l'entendement humain.

Ce n'est que par la voie des observations que nous pouvons faire ces recherches avec succès, et nous ne devons aspirer qu'à découvrir une première expérience que personne ne puisse révoquer en doute et qui suffise pour expliquer toutes les autres.

(CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, Introduction).

PARIS,
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE,
Ancien élève de l'École normale,
RUE PIERRE-SARRAZIN, 14.

—

1856.



M – Ch – M – Ph.

M – D. L – M – P.

G – S – M – R.

D.

A MONSIEUR CHARMA,

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

A LA FACULTÉ DES LETTRES DE CAEN.

Monsieur,

Permettez-moi de vous dédier ce livre; tout ce qu'il a de bon vous appartient; c'est un souvenir ou tout au moins une inspiration de vos *Leçons de Logique:* voici l'histoire de sa naissance.

J'ai fait ma philosophie sous un professeur qui n'aimait point la philosophie et qui ne la connaissait pas. Cet homme ne pouvait inspirer à ses élèves un amour qui lui était étranger, et, pour mon compte, je fus bientôt dégoûté d'une science qui se présentait à moi sans dignité, sans grandeur et sans utilité présumable. Je sentais vague-

ment, sans le comprendre encore, que je n'avais pas de temps à perdre à de pareilles futilités, que la vie était une chose sérieuse, et déjà je me disais avec Sénèque : *Non vaco ad istas ineptias ; ingens negotium in manibus est.* Je délaissai bientôt un enseignement qui ne me disait rien.

Cependant je tendais au baccalauréat comme tous mes condisciples : il me fallait des réponses aux questions du programme ; je cherchai ces réponses dans le premier livre de philosophie qui me tomba sous la main. Le hasard, c'est-à-dire la Providence voulut qu'il en fût pour moi, dans cette circonstance, ce qui devait en être, quelques années plus tard, pour votre traducteur du Brésil; ce fut, *par bonne fortune*, *por fortuna,* votre petit *Manuel* qui vint à mon secours. Je l'ouvris et lus d'abord les premières pages sans beaucoup d'attention, ne supposant pas qu'il fût nécessaire d'en apporter à l'étude d'une chose aussi peu sérieuse que la philosophie m'avait paru l'être ; je ne vous compris pas, et je jetai là le livre obscur et la science inutile qu'il devait contenir, bien décidé à ne jamais revenir ni à l'un, ni à l'autre.

J'y revins cependant quelques jours après, et, chose étonnante, avec la résolution bien arrêtée de comprendre. Cette résolution eut sa récompense immédiate : je compris. Alors s'ouvrit devant moi un monde nouveau dont chaque jour je pris graduellement possession avec des émotions grandissantes et des joies infinies ! Vous faire le récit de ces émotions et de ces joies serait une chose impossible : trois mois s'étaient à peine écoulés, j'étais un tout autre être : mes études antérieures, si vaines jusque-là, avaient acquis, sans que j'y songeasse, une valeur immense ; partout en moi l'intelligence s'était faite : je savais que je savais, et, ce qui est plus précieux, que je ne savais pas ; l'enfant était devenu un homme et l'indifférent des premiers jours un adepte fervent.

Voilà, Monsieur, ce que je dois à votre petit livre. Plus tard, je lus vos *Leçons de Logique* qui, pendant long-temps, furent, avec votre *Manuel*, mes deux seuls maîtres. Je les savais par cœur l'un et l'autre quand je commençai la lecture des philosophes célèbres : de M. Cousin d'abord, que son actualité recommandait avant tous les autres,

puis de Descartes, de Malebranche, de Locke, de Reid, de Leibnitz, de Kant, etc.; c'est vous dire assez que j'étais à l'abri des erreurs dans lesquelles ces beaux génies auraient pu m'entraîner. Je les lus tous les uns après les autres sans être entamé; mais, je dois le dire aussi, je fus souvent embarrassé pour réfuter les systèmes que je n'adoptais pas, et, si mes croyances restèrent fermes, mon intelligence dut s'avouer plus d'une fois vaincue. Un homme dont j'aime à rapprocher le nom du vôtre, parce que, le premier, il m'a initié à cette grande philosophie de la *Raison pure,* qu'il faut avoir étudiée pour avoir acquis le droit de la blâmer, M. Duval-Jouve, se plaisait à me montrer les difficultés de la question. Quand j'avais bien cherché dans ma mémoire, sans pouvoir les y trouver, des réponses à ces difficultés, je rentrais chez moi; j'ouvrais soit vos *Leçons de Logique*, soit votre *Essai sur le langage,* soit votre *Manuel*; vous parliez et je voyais bien que vous résolviez ces difficultés; mais vous aviez écrit pour les philosophes, votre langage n'était pas assez clair pour un enfant. Je m'en allais alors par la campagne,

méditant moi-même ces importants problêmes et cherchant à mon tour, dans la mesure de mes forces, la difficile solution. De ces méditations solitaires est né le livre que je vous présente : une lumière a constamment brillé sur la pensée qui le produisit ; vos *Leçons de Logique* l'ont, en quelque sorte, créé et mis au monde. S'il est bon, il vous appartient donc tout entier ; s'il est mauvais, c'est que je n'ai pas su vous comprendre ni vous interpréter ; mais qu'importe après tout que je chancelle et tombe, vous n'en resterez pas moins, Monsieur, le premier des philosophes du dix-neuvième siècle ; la chute méritée d'un auteur sans génie, qui a voulu marcher sur vos traces et n'a pas su s'y maintenir, ne saurait rien ôter à votre gloire !

Evreux, 2 septembre 1856.

P. DOUBLET.

PREMIÈRE PARTIE.

RENDRE RAISON DE L'INTELLIGENCE : TEL EST LE PROBLÈME DONT ON DEMANDE LA SOLUTION A LA MÉTAPHYSIQUE. CE PROBLÈME EN COMPREND DEUX : — L'UN A POUR OBJET LA MANIÈRE DONT SE FORME L'INTELLIGENCE ; — L'AUTRE, LA FORMATION DE L'INTELLIGENCE.

(LAROMIGUIÈRE, *Leçons de philosophie,* t. II, XIIIe leç.)

LIVRE PREMIER.

LIVRE PREMIER.

—

DE L'APPERCEPTION PRIMITIVE.

Dès que mon œil est ouvert sur le monde, tous les objets qu'il embrasse se manifestent à moi en même temps et sans que je m'en mêle. Dans cette vue passive et totale est contenu tout ce que je puis connaître.

(Jouffroy, *Mélanges philos. : De la philos. et du sens com.*)

Nihil nisi quod in oculos incurret, manifestumque erit; tout ce qui est apperçu, mais seulement ce qui est apperçu. La raison la plus sage prend pour ses principes ceux que l'imagination des hommes a témérairement introduits.

(Sénèque, *de ira*, lib. II, ch. XXIV.
Pascal, *les pensées*, par P. Faugère, t. II, p. 50.)

La raison n'est propre qu'à former des doutes, à se tourner à droite et à gauche pour éterniser une dispute; ce n'est pas un principe d'édification, mais de destruction; il faut chercher autre chose.

(Bayle, Diction. hist., art. Manichéens, note D.)

I. Méthode à suivre pour faire l'histoire de l'intelligence. — II. Etude de l'intelligence telle qu'elle est aujourd'hui : NEOGNOSIE. — III. Constatation d'un fait au moyen duquel on peut expliquer sa formation. — IV. Retrouvement de son état primitif : apperception primitive. — V. Illusions de la physiologie. — VI. Objections contre l'apperception primitive et solution de ces objections.

I.

L'histoire de l'intelligence..., comme celle du globe terrestre, se perd dans la nuit des temps : nous ne pouvons pas plus, par nos souvenirs, remonter aux premières heures de la vie pour y saisir notre intelligence à sa naissance et la suivre ensuite dans ses développements successifs à travers les années, que nous ne pouvons, par la tradition, remonter aux premiers jours du monde pour y voir, sous sa forme primitive, le globe que

nous habitons, et le suivre ensuite, à travers les siècles, dans ses transformations successives : à peine si nos souvenirs atteignent la troisième année de notre naissance ; et la tradition ne remonte pas au-delà de quelques mille ans ; et, quand la tradition s'arrête, quand finissent nos souvenirs, notre intelligence et le globe terrestre sont déjà tout ce qu'ils sont aujourd'hui ou à peu près.

Notre intelligence sous sa forme actuelle est donc le résultat d'un développement dont l'histoire est aujourd'hui perdue. Si l'histoire de ce développement nous était inutile, nous pourrions consentir à l'ignorer : peut-être même nous le devrions malgré notre curiosité; mais cette histoire nous est absolument nécessaire : nous avons besoin de connaître l'origine et la formation de notre intelligence pour en comprendre la nature, pour en déterminer la valeur et la portée, pour en préciser l'usage.

Nous devons donc tâcher de retrouver cette histoire perdue, c'est-à-dire : nous devons tâcher de la deviner; et pour cela il nous faut faire à propos de notre intelligence ce qu'ont déjà fait les géologues à propos du globe terrestre : après avoir reconnu un certain nombre de lois soit physiques, soit chimiques, auxquelles la matière est partout soumise, ils ont cherché l'état actuel du globe ; puis, ôtant, par la pensée, de son état actuel, tout ce qu'ils pouvaient expliquer au moyen des lois précédemment constatées, ils sont parvenus à retrouver son état primitif. Partant ensuite de cet état primitif, et toujours guidés par les lois dont j'ai parlé, ils ont ra-

conté l'histoire de la formation du globe, non pas sans doute telle qu'elle a été, mais telle qu'elle a dû nécessairement être. C'est ainsi qu'ils supposent, à l'origine de notre planète, une matière gazeuse, mélange confus et désordonné d'éléments divers; qu'ils nous montrent ensuite cette matière informe se débrouillant, puis s'arrangeant, puis se prenant vers son centre en un noyau liquide, recouvert bientôt d'une écorce de granit, au-dessus de laquelle viendront se déposer successivement les différentes couches du sol que l'homme foule aujourd'hui.

Telle est la méthode suivie, par les géologues, dans l'histoire du globe terrestre; telle est celle que doit suivre l'historien de tout fait dont l'origine et les premiers développements sont aujourd'hui perdus; telle est celle que doit suivre l'historien de l'intelligence : quatre mots la résument : — 1° Etude du fait actuel; — 2° constatation d'un fait particulier pouvant rendre raison de tous les faits qui constituent aujourd'hui le fait actuel; — 3° retrouvement du fait primitif; — 4° récit des transformations par lesquelles passe le fait primitif pour arriver à sa forme actuelle.

II.

Je suis assis en ce moment au sommet d'une petite montagne, sur une pierre, le dos mollement appuyé contre des touffes de thym et de myrte, et la main gauche appliquée sur l'écorce d'un pin. J'ai sous les yeux un paysage délicieux, étendu et varié : à l'horizon la mer et plusieurs chaînes de montagnes; au fond de

la vallée, mais s'élevant déjà sur les premiers degrés de la montagne au sommet de laquelle je suis assis, la petite ville de Grasse, avec son sol accidenté, ses jardins en amphithéâtre, ses routes qui serpentent au soleil sur le penchant des collines ou courent au fond des vallées, et ses riantes maisons de campagne dont la forme blanche sort délicieusement du vert bleu des oliviers; près de moi, sur une terrasse naturelle, suspendue au flanc du rocher, des fleurs de toutes les couleurs autour desquelles bourdonnent des myriades d'insectes, et des chênes-verts qui me couvrent de leur feuillage et de leur ombre; au-dessous de moi des rosiers, des lilas et des orangers en fleurs; à côté, un peu à droite, la chute d'un petit torrent.

Cela dit, quel est, au milieu des circonstances que je viens d'indiquer, l'état présent de mon intelligence?

J'apperçois ces maisons, ces arbres, ces fleurs, etc., qui sont là devant moi; — je sens, c'est-à-dire encore j'apperçois le froid de la brise qui passe sur mon front, la dureté de la pierre sur laquelle je suis assis, le moelleux des touffes de thym et de myrte contre lesquelles je suis adossé, la rudesse de l'écorce sous ma main qui touche à l'arbre, et la solidité du sol sous mes pieds, etc; je sens (*odoror*), c'est-à-dire toujours j'apperçois l'odeur des roses, des orangers, des lilas, du thym, du myrte, etc.; j'entends, j'apperçois le sifflement de la brise dans la tête du pin, le bourdonnement des insectes autour des fleurs, le bruit de la cascade, etc.; — enfin je m'apperçois, ou, si l'on veut, je me sens (1) moi-même. Voilà donc un premier fait trouvé dans l'intelligence actuelle : L'APPER-

CEPTION. Par l'apperception j'apperçois tous les faits dont je viens de parler, à la fois, passivement, uniformément, confusément.

Maintenant parmi tous ces faits, apperçus simultanément et de la même manière, je puis en considérer un d'une manière particulière : j'apperçois alors ce fait distinctement ; je le saisis, pour ainsi dire, apperceptivement, au milieu de tous les autres; en un mot, je l'appréhende : voilà un deuxième fait trouvé dans l'intelligence actuelle : L'APPRÉHENSION.

Ce n'est pas tout : le fait dont je parle, une fois appréhendé, je le pense : c'est un rond, un carré ; il est blanc ou rouge ; il est devant moi, etc. Voilà un troisième fait trouvé dans l'intelligence actuelle : LA PENSÉE.

Mais penser un objet, un fait, c'est prendre apperceptivement ce fait, cet objet dans un concept soit seul, soit avec un autre objet, soit avec une idée ; exemples : CETTE FLEUR *est* RONDE, ELLE *est* DEVANT MOI, ELLE *est* ROUGE. Dans la première de ces pensées, je prends un objet qui est devant moi, que je tiens du regard, je le prends dans le concept de *rond*, je le subsume sous ce concept ; dans la seconde, je prends ce même objet et moi (mon corps), tous les deux à la fois, dans le concept d'un certain arrangement ; dans la troisième, je prends ce même objet avec l'idée de *rouge* dans le concept de *substance*. La pensée suppose donc toujours un concept qui est comme le fonds de la pensée, comme le canevas sur lequel je la construis : une formule de la pensée ; elle suppose ensuite, dans le premier et le second cas, l'appréhension déjà mentionnée ; et, dans le troi-

sième, des idées. Voilà par conséquent deux faits nouveaux trouvés dans l'intelligence actuelle : LE CONCEPT et L'IDÉE.

La philosophie ne distingue pas aujourd'hui le concept de l'idée, c'est un tort : ces deux faits sont profondément distincts et doivent être soigneusement distingués : leur objet est tout différent ainsi que leur usage dans la pensée. Le concept représente toujours un ordre, une disposition, une forme, mais une forme vide, c'est-à-dire, une formule ; l'idée au contraire représente toujours une réalité : *materia*. Dans la pensée, le concept fournit le dessin primitif, le cadre, la forme ; l'idée fournit la matière ; le premier donne le plan, la seconde fournit le matériel, ou plutôt les matériaux au moyen desquels je le réalise, et jamais ce rapport n'est interverti. Je sais bien que le concept a tous les caractères de l'idée, mais il en a que l'idée n'a point : c'est une idée sans doute, mais c'est une idée particulière méritant et demandant un nom particulier. Nul, je le montrerai plus tard, ne lui convient mieux que celui de *concept*, et, si ce mot n'est pas français, comme on semble le dire, il faut se hâter de l'accueillir pour le lui donner. Le mot de *conception* s'appliquera merveilleusement après à la pensée, c'est-à-dire à la prise de plusieurs idées ou de plusieurs intuitions dans un *concept*, si mal nommée chez nous (2). Mais ne nous arrêtons pas maintenant sur ces considérations et continuons l'analyse de notre intelligence.

En prenant dans un concept soit un objet tout seul, soit plusieurs objets à la fois, soit un objet et une idée ; j'établis, dans le premier cas, entre cet objet et le con-

cept dans lequel je le prends ; dans le second, entre ces différents objets ; dans le troisième, entre l'objet et l'idée, un rapport déterminé ; je construis mentalement un certain ensemble. Cet ensemble une fois formé, ce rapport une fois établi, je l'affirme ou l'infirme, je lui donne mon assentiment ou le lui refuse. Mais pour affirmer ou pour infirmer un ensemble formé mentalement, pour lui donner mon assentiment ou le lui refuser, je m'appuie sur quelque chose : je m'appuie sur une connaissance. Voilà donc un sixième fait trouvé dans l'intelligence actuelle : LA CONNAISSANCE (3).

Je ne fais pas mention dans cette énumération des faits intellectuels du souvenir ni du jugement ; voici pourquoi : Le souvenir rentre dans les faits qui déjà s'y trouvent mentionnés : c'est une idée individuelle rapportée par une conception particulière à un lieu déterminé de l'espace, à un instant déterminé de la durée : c'est un concept particulier ; et le jugement n'est pas un fait intellectuel : qu'est-ce que le jugement?

« On appelle *juger*, dit Port-Royal, l'action de notre
» esprit par laquelle, joignant ensemble plusieurs idées,
» il affirme de l'une qu'elle est l'autre ou nie de l'une
» qu'elle soit l'autre, comme lorsqu'ayant l'idée de la
» terre et l'idée de rond j'affirme de la terre qu'elle est
» ronde, ou nie qu'elle soit ronde ; ou bien (je préfère
» cet exemple), lorsqu'ayant l'idée de Dieu et l'idée
» de juste, j'affirme de Dieu qu'il est juste (*a*). »

(*a*) Voyez Logique de Port-Royal : Définition de la Logique.

Voilà bien des choses entassées dans cette définition du jugement : j'y trouve : — premièrement, des idées V. G., l'idée de *Dieu*, celle de *juste*, et l'idée ou plutôt le concept de la manière dont les deux premières vont ensemble ; — deuxièmement, le rapprochement mental des deux premières idées dans la troisième ; — troisièmement, l'affirmation mentale de l'ensemble ainsi formé ; — quatrièmement enfin, la base sur laquelle je m'appuie pour affirmer cet ensemble, sur laquelle je m'appuie pour affirmer que *Dieu est juste* : à laquelle de ces quatre choses appartient le nom de jugement ?

A la première de ces choses, aux idées, appartient évidemment le nom *idées* : c'est pour elles que ce mot a été créé ; il n'est ni permis ni possible de leur ôter ce nom pour leur en donner un autre. Seulement il serait bon de distinguer la troisième des deux premières, et de l'appeler un concept, comme nous l'avons fait, tout en lui reconnaissant toujours le caractère général qu'exprime le mot *idée* : *ιδειν*.

A la seconde, au rapprochement des deux premières idées dans la troisième, appartient bien évidemment encore le nom de *pensée* : la pensée, *cogitatio* (de *cogito : cogo, cum-ago, j'assemble, je réunis*), n'est-elle pas la réunion, l'assemblage de plusieurs idées ? Oui ; voilà la langue ; il est permis de la préciser, il n'est pas permis de la changer. Le mot *conception,* ou même le mot *cogitation* vaudrait mieux sans doute en français que le mot *pensée* qui rappelle trop le jugement ; mais le mot *pensée* n'en est pas moins, chez nous, la traduction exacte du mot latin *cogitatio*.

A la quatrième, à la base sur laquelle je m'appuie pour affirmer ou pour nier l'ensemble d'idées formé, pour affirmer ou nier la pensée, quel autre nom lui donnerez-vous que celui de connaissance? Assurément cela sur quoi je m'appuie pour affirmer ou nier une pensée est une connaissance ou n'est rien. Mais la connaissance sur laquelle je m'appuie pour affirmer ou nier une pensée peut être l'évidence actuelle, ou bien le souvenir d'une perception passée; ce peut être l'évidence dans les faits ou bien l'évidence dans les idées : dans le premier cas, avant d'affirmer l'ensemble d'idées mentalement formé, j'examine s'il reproduit bien la réalité concrète qui est là sous mon regard; dans le second, j'examine s'il reproduit bien l'image de cette réalité qui est en moi; enfin ce peut être tout ce que l'on voudra pourvu que ce soit du savoir, c'est-à-dire une connaissance. Cette connaissance d'ailleurs peut encore être une véritable connaissance, ou une illusion; mais peu importe, car l'illusion sur laquelle je m'appuie, trop souvent, hélas! pour affirmer ou pour nier une pensée, est encore, dans mon opinion du moins, une vraie connaissance: je ne sais pas, c'est vrai, mais je crois savoir.

C'est donc à la troisième des choses énoncées dans la définition de Port-Royal qu'appartient le nom de *jugement?* oui, et ce mot lui convient parfaitement : la langue, si nous la consultions, le lui imposerait aussi énergiquement qu'elle impose à la première le nom d'*idées*, à la seconde celui de *pensée*, et à la quatrième celui de *connaissance*. Mais nous n'avons pas besoin de recourir à la langue sur ce point; tous les philosophes

sont d'accord, même Port-Royal qui n'a qu'un tort, celui d'entourer le fait qu'il veut nommer d'une multitude de faits dans lesquels il se perd.

Mais si le jugement est l'affirmation pure et simple de l'ensemble d'idées une fois formé, si le jugement est l'affirmation pure et simple de la pensée, à laquelle de nos facultés appartient l'affirmation ?

Evidemment ce n'est pas à l'intelligence, il n'y a là rien d'intellectuel : l'affirmation ne porte pas le caractère auquel l'intelligence se reconnaît : *le connaître :* affirmer n'est pas connaître, c'est affirmer. Sans doute l'affirmation suppose la connaissance puisqu'elle s'appuie sur elle, mais elle n'est pas plus la connaissance que la conséquence n'est le principe, que l'effet n'est la cause, que la statue n'est son piédestal. A quelle faculté faut-il la rapporter ?

Les Cartésiens rapportaient l'affirmation à la volonté : pour eux c'était la volonté libre donnant son assentiment à la pensée ou le lui refusant ; c'était la volonté libre consentant ou refusant de consentir à l'ensemble d'idées une fois formé. M. Charma propose de la rapporter à une faculté nouvelle : *la foi*. La question est donc maintenant entre ces deux solutions ; mais quelle que soit celle des deux qui triomphe, l'affirmation est définitivement sortie de l'intelligence, sortie pour n'y plus rentrer : le jugement n'est pas un fait intellectuel, et le principe : ALIUD EST COGNOSCERE VERUM, ALIUD EST ASSENTIRE VERO, a déjà triomphé.

Quels sont maintenant ces concepts, ces idées et ces connaissances dont se compose aujourd'hui mon intel-

ligence, et quelles sont les pensées qui en résultent? Cette question, pour être complètement résolue, demanderait un volume; je me contenterai d'indications portant sur celles de nos pensées qui me paraissent les plus importantes.

1. Je m'apperçois parmi tous les faits apperçus; non-seulement je m'apperçois parmi tous ces faits, mais je puis me saisir apperceptivement, pour ainsi dire, au milieu d'eux tous. Je m'apperçois alors d'une manière particulière, je m'apperçois distinctement: voilà l'appréhension du moi. Une fois saisi je me pense: je me prends d'abord dans le concept *d'être*, et je dis: JE SUIS; je me prends ensuite avec les objets apperçus, ces objets qui sont là sous mes yeux, dans les concepts de *différent*, d'*appercevoir*, de *penser*, de *placé dans* etc.; et je dis: JE SUIS DIFFÉRENT DES OBJETS APPERÇUS, J'APPERÇOIS CES OBJETS, JE LES PENSE, JE SUIS PLACÉ DANS L'UN D'EUX. Or ces pensées supposent évidemment en moi, dans mon intelligence actuelle, d'abord les différents concepts dont je parle, ces concepts dans lesquels je me prends tantôt seul, tantôt avec les objets apperçus; ensuite les connaissances vraies ou fausses sur lesquelles je m'appuie pour affirmer la réalité du rapport établi par moi mentalement, dans le premier cas, entre *moi* et *l'être*, dans les quatre autres, entre *moi* et *les objets apperçus;* par exemple, sur lesquelles j'affirme que je suis, et que je suis placé dans un des objets colorés qui sont là devant moi.

2. J'apperçois ces maisons, ces arbres, ces fleurs; en un mot, tous ces objets qui sont là sous mes yeux; je

les apperçois tous à la fois, passivement, uniformément, confusément. Mais je ne m'arrête pas long-temps à cette apperception passive, simultanée, uniforme et confuse des couleurs; parmi tous ces objets simultanément apperçus, j'en choisis un du regard, celui-ci ou celui-là à mon gré; et je concentre, pour ainsi dire, sur cet objet toute ma puissance d'appercevoir. Je vois alors cet objet d'une manière particulière, je le vois distinctement; en un mot, je l'appréhende. Cet objet une fois saisi, je le pense : — l'un est un cercle, l'autre un triangle ou un carré; celui-ci est une maison, celui-là un arbre, et cet arbre un olivier;— l'un est rouge, l'autre est blanc, celui-là est noir, etc.; — tous ces objets sont *soutenus : substata a quodam substante,* ils sont étendus en longueur, largeur et profondeur : *extenduntur in longum, latum et profundum :* ce sont des corps; ces corps sont placés dans l'espace infini : les uns devant moi, ceux-ci plus près, ceux-là plus loin; les autres à côté de moi, ceux-ci à ma droite et ceux-là à ma gauche ; — tous sont résistants, la plupart sont sonores, les uns sont odorants et les autres sapides; plusieurs sont odorants et sapides à la fois ; — enfin je leur donne à tous des vertus internes, actives ou passives ; par exemple : à cette petite centaurée, la vertu de guérir la fièvre; à ce narcisse blanc, celle d'endormir les insectes qui viennent se reposer sur son disque : au feu, la vertu de fondre la cire; à la cire, celle toute passive d'être fondue par le feu.

Or ces pensées supposent en moi, dans mon intelligence actuelle : — dans le premier cas : premièrement, les concepts de *cercle*, de *triangle*, de *carré*, de *mai-*

son, d'*arbre*, d'*olivier* (4): deuxièmement, l'apperception c'est-à-dire la connaissance, sur laquelle j'affirme la réalité du rapport mentalement établi par moi, dans ces pensées, entre les objets apperçus et les concepts dont je parle ; — dans le second : premièrement, le concept de *substance;* deuxièmement, les idées de *rouge*, de *blanc*, de *noir*, etc.; troisièmement, l'apperception, c'est-à-dire la connaissance sur laquelle j'affirme la réalité du rapport de substance, sur laquelle j'affirme le *sub-stans* mentalement établi par moi, dans ces pensées, entre les objets apperçus et les idées dont je parle ; — dans le troisième : premièrement l'idée de *substance* (5), c'est-à-dire, l'idée d'un certain subsistant : *sub-apperceptis-stans;* celle d'*espace*, et le concept de certains arrangements dans l'espace : deuxièmement, les connaissances, quelles qu'elles soient, sur lesquelles j'affirme le rapport établi par moi, dans ces pensées, d'abord entre l'idée de substance et les objets apperçus, ensuite entre ces objets et l'espace, enfin entre ces objets eux-mêmes dans l'espace ; — dans le quatrième : premièrement, le concept de *substance :* deuxièmement, les idées de *résistant*, de *sonore*, d'*odorant*, de *sapide :* troisièmement, les connaissances vraies ou fausses sur lesquelles j'affirme la réalité du rapport de *substance* établi par moi dans ces pensées, entre les objets apperçus et les idées dont je parle ; — dans le cinquième : premièrement, le concept de *substance :* deuxièmement, l'idée générale de *vertu* ou de *propriété :* troisièmement, la connaissance, quelle qu'elle soit, vraie ou fausse, sur laquelle j'affirme la réalité du rapport mentalement établi par

moi, dans ces pensées, entre les objets apperçus et l'idée dont je parle.

3. Je sens, j'apperçois le froid de la brise qui passe sur mon front, la dureté de la pierre sur laquelle je suis assis, le moelleux des touffes de thym et de myrte contre lesquelles je suis adossé, la rudesse de l'écorce sous ma main qui touche à l'arbre et la solidité du sol sous mes pieds, etc. Oui j'apperçois, oui je sens tous ces faits, et je les apperçois, je les sens tous à la fois, passivement, uniformément, confusément; mais je ne m'arrête pas longtemps à cette apperception simultanée, passive, uniforme et confuse; parmi tous ces faits, j'en choisis un du regard, celui-ci ou celui-là, à mon gré, et je concentre sur ce fait, pour ainsi dire, toute ma puissance d'appercevoir ou de sentir : j'apperçois alors ce fait d'une manière particulière, je le vois, je le sens distinctement; en un mot, je l'appréhende. Ce fait une fois saisi apperceptivement je le pense : —l'un est un point, l'autre une ligne droite ou bien une ligne circulaire, un autre est une superficie (6);— celui-ci est dur, celui-là est froid, cet autre est moelleux, et cet autre rude; — tous sont accompagnés d'une certaine affection de moi-même, que j'appelle une sensation, et de là vient que je dis : je sens ces faits au lieu de dire : je les apperçois. Mais pour les uns cette sensation est un plaisir, pour les autres c'est une douleur, et pour la plupart c'est une sensation neutre : c'est le moi purement et simplement affecté, le moi purement et simplement touché; — accidentellement je place ces faits dans les différentes parties de mon corps : le froid sur mon front, la rudesse sous ma main, dans ma main, et la

solidité du sol sous mes pieds; mais je les rapporte tous essentiellement aux objets apperçus ou supposés autour de moi : le froid à la brise, la dureté à la pierre, le moelleux aux touffes de thym et de myrte, la rudesse à l'écorce du pin et la solidité au sol. Voilà pourquoi, me servant d'un langage très-confus mais pressé, mais rapide et plein d'énergie, je dis, en parlant de ces faits : je sens la brise froide sur mon front, la pierre dure sous mon corps, l'arbre rude sous ma main et le sol solide sous mes pieds.

Or, toutes ces pensées supposent en moi, dans mon intelligence actuelle : — dans le premier cas : premièrement, les concepts de *point*, de *ligne droite* ou de *ligne circulaire*, de *superficie*, etc., sous lesquels ou dans lesquels je prends les faits apperçus : deuxièmement, les connaissances, quelles qu'elles soient, sur lesquelles j'affirme la réalité du rapport établi par moi mentalement, dans ces différentes pensées, entre les faits apperçus et ces concepts ; — dans le second : premièrement, le concept de *substance :* deuxièmement, les idées de *dur*, de *froid*, de *moelleux*, de *rude*, etc. : troisièmement, l'apperception, c'est-à-dire la connaissance sur laquelle j'affirme le rapport de substance mentalement établi par moi, dans ces pensées, entre les faits apperçus et les idées dont je parle ; — dans le troisième : premièrement, les idées de *sensation*, de *plaisir*, de *douleur*, de *simple affection :* deuxièmement, le concept de la manière dont la sensation : le plaisir ou la douleur, se trouve mêlée aux faits apperçus : à la dureté, à la rudesse, au froid, etc., concept que j'ai placé sous le mot *accompagné :*

troisièmement, l'apperception sur laquelle j'affirme le rapport mentalement établi par moi entre les faits apperçus et la sensation, en prenant ces faits et la sensation dans le concept dont je parle ; — dans le quatrième : premièrement, le concept de la manière dont je place les faits apperçus soit dans les différentes parties de mon corps, soit dans les objets colorés qui m'entourent : deuxièmement, les connaissances vraies ou fausses, sur lesquelles j'affirme le rapport mentalement établi par moi entre ces faits et les objets, en les prenant ensemble dans le concept dont je parle.

4. Je sens, j'apperçois l'odeur des roses, des orangers, des lilas, du thym, du myrte, des jacinthes et des narcisses ; et toutes ces odeurs à la fois, passivement, uniformément, confusément. Mais je ne m'arrête pas long-temps à cette apperception simultanée, passive, uniforme et confuse des odeurs ; j'en saisis une du regard et je m'attache à elle d'une manière particulière : j'apperçois alors cette odeur, je la sens distinctement. Cette odeur une fois saisie, je la pense : — elle est odeur de rose ou d'oranger, elle est suave ; — je la place dans mon nez (7) mais accidentellement ; je la pense répandue dans l'espace et la rapporte essentiellement à ces rosiers, à cet oranger qui sont là devant moi.

Or ces pensées supposent en moi, dans mon intelligence actuelle : — dans le premier cas : premièrement, les idées d'*odeur de rose*, d'*odeur d'oranger*, de *suave* : deuxièmement, le concept de substance dans lequel je prends les odeurs apperçues avec ces idées : troisièmement, l'apperception sur laquelle j'affirme la réalité du

rapport de substance mentalement établi par moi, dans ces pensées, entre les odeurs apperçues et les idées dont je parle ; — dans le second : premièrement, le concept de la manière dont je place l'odeur de rose soit dans mon nez, c'est-à-dire en moi, dans une partie de moi-même, soit dans cette fleur qui est là devant moi, et le concept de la manière dont je la place dans l'espace : deuxièmement, les connaissances vraies ou fausses, sur lesquelles j'affirme la réalité du rapport établi mentalement par moi, dans ces pensées, d'abord entre l'odeur de rose et mon nez, ensuite entre cette même odeur et la rose qui est là devant moi, enfin entre cette même odeur et l'espace.

5. J'entends, j'apperçois le sifflement du vent dans les feuilles, le bourdonnement des insectes, le bruit de la cascade, etc., et tous ces bruits à la fois, passivement, uniformément, confusément. Mais je ne m'arrête pas long-temps à cette apperception simultanée, passive, uniforme et confuse des sons, des bruits ; j'en choisis un du regard, et je concentre sur lui, pour ainsi dire, toute ma puissance d'entendre. J'apperçois alors ce son d'une manière particulière, je l'entends distinctement, en un mot je l'appréhende. Ce son, une fois saisi, je le pense : — c'est le bourdonnement de l'abeille, il est aigu, monotone, etc. ; — je le place accidentellement dans mon oreille (7) ; mais je le pense répandu dans l'espace, et produit par cette abeille que j'apperçois voltigeant au-dessus de ce blanc narcisse.

Or ces pensées supposent en moi, dans mon intelligence actuelle : — dans le premier cas : premièrement, le concept de substance : deuxièmement, les idées de

bourdonnement d'abeille, d'*aigu*, de *monotone*, etc. : troisièmement, l'apperception sur laquelle j'affirme la réalité du rapport de substance mentalement établi par moi, dans ces pensées, entre les bruits apperçus et les idées dont je parle ; — dans le second : premièrement, le concept de la manière dont je place ce bruit dans mon oreille, celui de la manière dont je le place dans l'espace et celui de la manière dont je le rapporte à l'abeille qui vole, le concept de *cause* : deuxièmement, les connaissances, vraies ou fausses, sur lesquelles j'affirme la réalité du rapport mentalement établi par moi, dans ces pensées, d'abord entre le bruit saisi et mon oreille, ensuite entre ce bruit et l'espace, enfin entre ce bruit et l'abeille qui vole.

6. Enfin je m'apperçois moi-même, et en moi, une foule d'idées, de concepts, de connaissances : les idées, les concepts et les connaissances ci-dessus mentionnées et bien d'autres. Ces idées, ces concepts et ces connaissances, je les apperçois tous à la fois, uniformément, confusément. Mais ici comme dans le monde des réalités, je ne m'arrête pas long-temps à cette apperception simultanée, uniforme et confuse des *idées* : parmi toutes ces idées j'en choisis une apperceptivement et je concentre sur elle pour ainsi dire toute ma puissance d'appercevoir. J'apperçois alors cette idée d'une manière particulière, je la saisis distinctement. Cette idée une fois saisie, je la pense : — elle est simple, elle est générale ; — elle est en moi, mais elle représente une réalité qui est hors de moi ; — elle représente parfaitement cette réalité ou imparfaitement : elle est vraie ou fausse.

Or ces pensées supposent en moi, dans mon intelligence actuelle : — dans le premier cas : les concepts de *simple*, de *générale* et l'apperception sur laquelle j'affirme la réalité du rapport mentalement établi par moi, dans ces pensées, entre l'idée saisie et ces deux concepts ; — dans le second : le concept de la manière dont cette idée est en moi et celui de *représentation,* d'*image;* puis dans le premier cas l'apperception, dans le second le souvenir sur lesquels j'affirme la réalité du rapport mentalement établi par moi d'abord entre cette idée et moi, ensuite entre cette idée et la réalité dont je la dis l'image ; — dans le troisième : les concepts de vérité et d'erreur, et les connaissances sur lesquelles j'affirme la réalité du rapport mentalement établi par moi, dans ces deux pensées, entre l'idée saisie et les concepts dont je parle.

Je devrais peut-être m'arrêter ici plus long-temps et prenant une à une toutes les idées qui sont en moi, tous les concepts dont se compose aujourd'hui mon intelligence, en montrer les caractères les plus importants. Mais cette analyse de nos idées ainsi séparées de leur formation et considérées en elles-mêmes, présente des difficultés rebutantes, et, malgré tout ce que l'on a pu dire, mille occasions d'erreurs : il n'est pas facile, loin des réalités qu'ils représentent, de saisir dans nos idées, dans nos concepts les caractères qui les constituent ce qu'ils sont, et il est impossible de saisir ainsi leurs vrais caractères ; car, ne l'oublions pas, nos idées, nos concepts ont été formés sous mille illusions qui ont altéré, souvent faussé leur véritable nature ; et ces illusions, nos idées

et nos concepts les reflètent tout aussi bien que la réalité sur laquelle ils ont été formés et dont ils sont l'image plus ou moins infidèle. Que chercher dans un pareil mélange de vérité et d'erreur? quelle lumière espérer y trouver pour faire plus tard l'histoire de la formation de nos idées? C'est sur la réalité qu'elles représentent, au moment même où elles se forment, que les caractères de nos idées, leurs vrais caractères se montrent avec évidence et sont facilement compris : l'analyse de nos idées et leur formation s'éclairent l'une par l'autre, je ne séparerai pas la première de la seconde, et je me contente d'indiquer ici en passant le mode de cette analyse et ses conditions.

Voilà donc le tableau de mon intelligence actuelle. Mais avons-nous bien dans cet inventaire l'intelligence actuelle tout entière? Assurément nous n'appercevons pas d'autres faits que ceux qui s'y trouvent indiqués : l'air, le vent, la lumière, etc., s'ils existent, ne sont pas apperçus; la substance matérielle ne l'est pas davantage : ou bien il faudrait dire par lequel de nos sens tous ces faits sont apperçus. Mais si les faits indiqués dans le tableau qui précède sont bien les seuls apperçus, les idées qui s'y trouvent également indiquées sont-elles bien les seules au moyen desquelles nous pensons ces faits? Je ne le crois pas : il est une foule de pensées vagues, pour ainsi dire inapperçues du moi qui les forme, que ne sauraient expliquer ces idées et qui supposent en moi, dans mon intelligence actuelle, des notions étranges dont l'origine ne peut être montrée ici-bas.

Parmi tous les bruits dont se compose en ce moment

pour moi la masse des bruits apperçus, je saisis apperceptivement le bruit du vent dans la tête du pin ; puis rapprochant de ce bruit les idées de *bruit du vent dans des feuilles de pin*, de *grave*, de *continu*, de *monotone*, etc., je le pense bruit du vent dans des feuilles de pin, grave, continu, monotone. Mais ces premières idées sont loin d'épuiser le bruit dont je parle, bruit singulier qui émeut, qui attriste et fait plaisir : c'est comme une voix qui pleure dans la brise, et cette voix il me semble que je la connais, qu'elle me parle et que je la comprends ; elle m'appelle vers des régions étranges ; je la suis dans un monde où tout paraît absurde à la raison d'ici-bas, où les mots cessent d'avoir un sens, mais où le cœur bat d'une émotion singulière, où l'âme subit je ne sais quelle influence mystérieuse, où elle devient ivre et chante : Je rêve..... Mais bientôt la réalité me reprend au rêve, je redeviens raisonnable. Enfin je suis, relativement à ce bruit, comme la pauvre folle qu'on essaie de ramener à la raison par une musique bien connue et aimée : elle écoute avec attention, son regard paraît suivre ces accords chéris ; tout-à-coup elle tressaille, sa figure s'illumine : vous avez cru qu'elle allait se souvenir ! mais tout retombe dans le calme insouciant et mort de la folie ; elle rentre dans le cours habituel de ses idées ; elle aussi, vous la diriez redevenue raisonnable (8).

Il n'y a pas là seulement, comme on le dit, un phénomène purement sensible, une émotion toute seule : cette émotion en effet serait inexplicable, je vous défie de la concevoir. L'on peut parler ainsi quand on ne

cherche pas à se comprendre, quand il est question seulement d'énoncer un fait, non quand il s'agit de l'analyser et de le décrire. L'objet perçu, qui, dans ces circonstances, paraît causer notre émotion, n'a rien en lui qui puisse la produire. Cherchez, si vous voulez, la cause de cette émotion dans les ondulations sonores de l'air, dans les vibrations de la corde nerveuse, dans toutes ces créations de l'imagination, vous ne l'y trouverez pas davantage: rien de tout cela ne saurait vous apporter ce qu'il n'a pas : l'émotion poétique et l'enthousiasme. Mais observez-vous attentivement dans les circonstances où cette émotion se produit, et vous ne tarderez pas à découvrir entr'elle et le fait qui paraît la causer une conception intellectuelle, une pensée qui en est la véritable cause : pensée vague, obscure, inanalysable; mais réelle, mais incontestable.

Ces pensées supposent évidemment en moi certaines idées sans lesquelles elles ne pourraient pas s'établir ou se former; mais ces idées n'ont plus de nom, plus de forme déterminée : ce sont de vagues conceptions, j'allais dire d'obscurs souvenirs. D'où viennent-elles? que représentent-elles? Je ne saurais le dire; mais elles sont: je les trouve dans mon intelligence actuelle comme j'y trouve les idées nommées dont j'ai parlé plus haut, et je devais, dans une analyse de l'intelligence, constater leur présence et la présence des pensées vagues qui en naissent (9).

III.

Voici maintenant un fait bien connu, bien simple,

bien facile à vérifier : je puis parmi tous les faits apperçus simultanément, ces faits étant parfaitement déterminés, fixer l'apperception sur un seul : *eam attentam facere in uno*, sans pour cela cesser d'appercevoir tous les autres uniformément et passivement. Eh bien, ce fait suffit, l'apperception étant donnée, pour expliquer, dans l'intelligence actuelle, tous les faits que nous y avons comptés, savoir : 1° l'appréhension ; 2° les idées ; 3° les concepts ; 4° la connaissance ; et 5° le rapport mental, suivant un concept déterminé et basé sur une connaissance, d'une idée à un objet appréhendé ou d'un objet à un autre, c'est-à-dire, la pensée ; en un mot, ce fait suffit, l'apperception étant donnée, pour expliquer l'intelligence actuelle tout entière. Précisons-le d'une manière toute particulière, et montrons-le séparé de tous ceux avec lesquels on pourrait le confondre, avec lesquels on l'a trop souvent confondu.

Premièrement, je ne parle pas de telle ou telle disposition donnée, dans certains cas, à un organe de l'apperception, mais d'une disposition particulière de l'apperception elle-même, d'une disposition particulière du moi appercevant. Je m'explique : je puis placer mon œil dans telle ou telle position, par là j'amène sous le regard un monde nouveau à la place de celui qui s'y trouvait d'abord, je change le monde apperçu ; mais, outre cela, je puis, dans le monde nouvellement apperçu, l'œil cette fois restant parfaitement immobile, attacher l'apperception à tel ou tel objet, la fixer, la tendre sur tel ou tel point déterminé et la laisser diffuse et détendue sur tous les autres. — De même dans le corps humain, à

la fois senti tout entier, je puis concentrer l'apperception, ma puissance de sentir sur telle ou telle modification qui s'y trouve déterminée, V. G. sur le *moelleux* des touffes de thym et de myrte, ou sur la résistance particulière sentie au milieu de ma main qui touche au pin, mon corps et toutes les parties de mon corps étant alors parfaitement immobiles. Je ne cesse point, dans ce cas, d'appercevoir le corps tout entier, mais j'apperçois d'une manière particulière le fait sur lequel l'apperception est comme concentrée, comme tendue.

Prenons un exemple particulier. Je vous suppose dans un appartement au fond duquel se trouve un tableau noir tout couvert de formules algébriques. Pour voir ce tableau, sans doute vous êtes obligé de placer votre œil dans une certaine position, de le fixer dans cette position et de l'y retenir; mais, par là, vous ne voyez pas encore le tableau dont je parle, vous l'appercevez simplement comme vous appercevez tous les faits qui l'entourent et le limitent; pour le voir d'une manière distincte, pour le saisir apperceptivement au milieu de tous les autres faits apperçus comme lui, il faut une opération toute particulière qui n'a plus l'œil pour instrument: il faut, après avoir obtenu la fixation de l'œil, obtenir une disposition particulière de l'apperception qui n'est plus et ne peut plus être un déplacement de cet organe ou tout autre modification de quelque nature qu'on la suppose, mais qui s'unit toujours à ce déplacement ou à cette modification d'une manière intime: voilà le fait dont je parle.

Voulez-vous le voir mieux encore? attachez-vous à

saisir sur ce tableau un des signes qui s'y trouvent tracés à la craie blanche, vous pouvez le saisir apperceptivement tout seul au milieu de tous les autres ; vous pouvez plus : vous pouvez saisir un des angles, un des contours de ce signe infiniment petit, un de ses points, si vous voulez ; et pour cela, bien évidemment, vous n'agissez plus sur votre œil : vous ne le déplacez pas, vous ne le modifiez point ; mais vous agissez sur vous-même appercevant, et vous vous disposez en tant qu'appercevant d'une certaine manière : voilà le fait dont je parle, il est tout-à-fait indépendant de l'œil et parfaitement distinct de la disposition oculaire à laquelle il s'unit.

La physiologie me servirait à démontrer cela, s'il était nécessaire : l'œil, en effet, n'est-il pas une chambre noire, au fond de laquelle, sur une membrane particulière, formée par l'épanouissement du nerf optique, la *rétine*, viennent se peindre simultanément tous les objets placés devant lui ? Cela étant, je n'ai pas besoin, pour fixer l'apperception sur un de ces objets, d'un déplacement de l'œil ou de je ne sais quelle modification de l'iris ou du cristallin ; et, s'il y a ici quelque disposition organique produite, ce n'est plus dans l'œil qu'il faut la chercher, mais dans les fibrilles du nerf optique et même plus loin. Or ceci, Dieu merci ! n'est plus mon affaire : je ne sais pas deviner, et jamais il ne m'arrivera de chercher l'homme, l'homme si clairement apperçu, si complètement senti par le sens intime, dans ces régions obscures et pleines de mystères, dans ce monde peut-être imaginaire de la matière dans lequel le matérialisme de tous les temps s'est perdu et devait

se perdre : qu'espérer découvrir dans un monde où ne pénètre aucune de nos facultés percevantes? je parle de l'apperception telle qu'elle se montre à moi, et je ne laisse pas mon imagination mettre à la place d'un fait évident, vrai quand même, sous prétexte de l'expliquer, je ne sais quelle chimère de sa propre invention.

Voilà donc un premier fait : la disposition donnée dans certains cas à tel ou tel organe de l'apperception, qu'il ne faut pas confondre avec le fait dont je parle : ce fait n'est pas organique, il est intellectuel ; il tient au moi appercevant et se produit dans le moi appercevant sans participation de l'organe apperceptif. Si plus tard il m'arrive de représenter ce fait par des mots qui rappellent trop la modification organique à laquelle il se joint, je prie le lecteur de ne pas chercher ma pensée dans ces images de l'illusion, mais d'aller, au-delà de ces images, considérer le fait lui-même, afin d'en acquérir une idée vraie. Quand il aura pour ainsi dire retrouvé le fait dont je parle sous les illusions qui le cachent, les mots dont je me sers pour le traduire seront toujours assez bons. Ce n'est pas l'affaire du philosophe, dit Saint Augustin, de s'occuper des mots ; son œuvre tend plus haut et plus loin ; c'est assez pour lui quand on le comprend : *non vocabulorum opificem, sed rerum inquisitorem decet esse sapientem* ; *satis mihi est te jam bene accepisse quid dicam, id est cui rei hoc nomen imponam* (*a*).

(*a*) S. Aug. contra Acad., lib. II, chap. 11.

Deuxièmement, je ne parle pas de l'effort qui se mêle partout à la disposition apperceptive et la produit. Cet effort, en effet, tout inséparable qu'il est de la disposition dont je parle, qui ne peut ni commencer ni durer sans lui, en est pourtant distinct et n'appartient pas, comme elle, à l'intelligence, mais à l'activité : c'est moi, en tant qu'actif, me disposant en tant qu'appercevant d'une certaine manière. Vouloir à toute force identifier cet effort avec la disposition apperceptive qu'il produit, c'est absolument comme si les géologues s'obstinaient à laisser confondue parmi les éléments terrestres l'action divine qui les arrange et les dispose : c'est confondre l'agent et la matière, l'effort et l'instrument. Les géologues, je dis les géologues intelligents, ne nient pas l'action divine dans la formation du globe terrestre, mais ils refusent de l'identifier avec la matière inerte à laquelle elle vient seulement se mêler momentanément et prêter son concours (*b*). Comme eux je ne nie pas l'effort qui se mêle partout à la disposition apperceptive, mais je ne veux pas mettre cet effort dans l'apperception qui est passive : cet effort vient de l'activité se mêler à l'apperception et lui prêter momentanément son concours.

Voici donc le fait dont je parle dans sa simplicité : c'est une disposition particulière du moi appercevant : C'EST LE MOI APPERCEVANT EMBRASSANT A LA FOIS TOUTE UNE MULTITUDE ET DANS CETTE MULTITUDE TENANT APPERCEPTIVEMENT D'UNE MANIÈRE PARTICULIÈRE UN FAIT DÉTERMINÉ. Observez-

(*b*) Descartes, discours de la méthode, Ve part

vous sans préjugé dans la perception d'un fait quelconque, et ne supposez pas d'avance que vous savez ce que vous ne savez point, mais voyez purement et simplement ce qui se passe, sans chercher à l'expliquer ni à le comprendre (qui dit explication, dit presque toujours erreur, illusion), vous n'allez pas tarder à reconnaître cette disposition particulière de vous-même appercevant : voilà le fait dont je parle ; fait brillant mais obscurci par les fausses images sous lesquelles notre imagination se le représente. Débarrassez-le de ces fausses images, voyez-le tel qu'il est, tel qu'il se montre ; ce fait suffit, L'APPERCEPTION étant donnée pour expliquer dans l'intelligence actuelle tout ce qui s'y trouve, tout ce que nous y avons compté : oui, donnez-moi l'apperception pure et simple, et, dans l'apperception, l'aptitude à se laisser disposer de la manière que je viens de dire, je vais faire l'intelligence humaine telle qu'elle est aujourd'hui.

IV.

Cela posé, pour trouver l'état primitif de notre intelligence, nous n'avons qu'une chose à faire : ôter, par la pensée, de son état actuel, toutes les idées, tous les concepts, tous les souvenirs qui s'y trouvent, et, par suite, toutes les pensées, tous les jugements qui viennent s'y mêler, et qui, donnant à cette intelligence une forme particulière empruntée des choses, altèrent sa forme primitive. Mais ici encore, je me contenterai d'indications portant sur les points les plus importants et

tendant à détruire les principales illusions de l'imagination et du jugement.

1. Je m'apperçois dans l'apperception actuelle (10), mais je ne pense de moi aucune chose, car, pour en penser quelque chose, il me faudrait des concepts et des idées; je n'en ai point. Je ne me place dans aucun des objets apperçus, car ce jugement, outre le concept *placé dans* que je n'ai point, supposerait une connaissance que je n'ai pas davantage : il supposerait une expérience qui n'a pas eu lieu.

Non-seulement je ne me place dans aucun des faits apperçus, dans aucun des objets qui sont là sous mes yeux; non-seulement je ne pense de moi aucune chose; mais je ne me saisis même pas apperceptivement et ne puis pas me saisir. En effet le moi n'est pas, dans l'objet de l'apperception, comme ces objets colorés qui sont là devant moi, il n'y est pas séparé, distinct, occupant un point particulier; en un mot, il n'y est pas déterminé. Pour l'y trouver, il faut l'y chercher; et, pour l'y chercher, il faut être en possession de son idée : sans l'idée de moi-même, je ne puis ni me chercher ni me trouver dans l'objet de l'apperception (*a*). Je m'apperçois donc dans l'apperception présente sans penser de moi quoi que ce soit, sans me placer nulle part, sans même me saisir apperceptivement, par conséquent sans me distinguer : je m'apperçois purement et simplement.

2. J'apperçois ces maisons, ces arbres, ces fleurs, etc.

(*a*) Voyez, comme éclaircissement, *Histoire de l'intell.*, 1° liv. I, § VI, 5; et 2° liv. II, ch. I, § III.

Mais, — premièrement, ces objets ne sont point résistants, sonores, odorants, sapides ; car, pour les juger ainsi, il me faudrait : 1° les idées de *résistant*, de *sonore*, d'*odorant*, de *sapide ;* 2° le concept de la manière suivant laquelle je leur rapporte aujourd'hui ces différentes idées, c'est-à-dire le concept de substance ; 3° les connaissances sur lesquelles j'affirme aujourd'hui la réalité de ce rapport : je n'ai ni ces idées, ni ce concept, ni ces connaissances. —Deuxièmement, ce ne sont pas des corps : ils ne sont pas soutenus par une substance, ils n'ont pas trois dimensions, ils ne sont pas dans l'espace, il n'y a pas de vide entr'eux ; car ce jugement supposerait en moi le concept de *corps*, l'idée de *substance*, celle d'*espace*, et le concept de certains *arrangements dans l'espace;* plus, le souvenir d'une expérience qui n'a pas eu lieu, c'est-à-dire des connaissances. — Troisièmement, ils ne sont pas devant moi ; car pour les penser devant moi, ou à côté de moi, je devrais déjà, par un premier jugement, me placer dans l'un d'eux. Je ne me place encore dans aucun, nous venons de le voir. Que sont donc ces objets et où sont-ils?

Ces objets sont des couleurs, de simples couleurs sans épaisseur (11) ni résistance. Mais je ne les pense même pas comme étant des couleurs ; car, pour les penser des couleurs, il me faudrait l'idée *couleur :* je ne l'ai point. Ces couleurs sont distinctes ; non-seulement distinctes, mais séparées les unes des autres et juxtaposées dans un même plan. Leur position dans ce plan, relativement à telle ou telle ou telle, est parfaitement déterminable, et je puis dire, d'une de ces couleurs, qu'elle

est dans telle autre, ou devant, ou derrière; mais le plan qui les renferme toutes n'est plus nulle part: il n'est pas dans un lieu; il n'est pas dans l'espace; il n'a point de limites, point de figure; il n'est ni fini, ni infini, dans le sens que l'on donne aujourd'hui à ce mot, car il est réellement non fini. Voulez-vous le connaître? regardez-le, il est là sous vos yeux; mais ne le cherchez pas par la réflexion; vous ne trouveriez par là qu'une fausse image de lui-même, due à l'imagination.

L'aveugle de Cheselden, après l'opération qui venait de lui donner la vue, plaçait ce plan des couleurs sur ses yeux ou dans ses yeux (12) : c'était, à son jugement, la manière dont ses yeux se trouvaient, pour le moment, modifiés. S'il pensait ainsi, c'est que depuis long-temps le toucher lui avait fait connaître ses yeux, lui avait donné une idée de ses yeux; mais moi, je ne sais pas encore que j'ai un corps, une tête, des yeux; je ne puis donc pas placer en eux, comme le jeune aveugle du docteur anglais, les couleurs que j'apperçois. Je ne puis pas non plus les placer en moi, comme des modifications de moi-même, puisque ces deux idées: l'idée de moi-même et le concept de la manière dont je me rapporte aujourd'hui ces couleurs, me manquent également et me sont nécessaires pour établir la pensée dont je parle. J'apperçois donc ces couleurs sans en rien penser et sans les rapporter à rien.

Non-seulement j'apperçois ces couleurs sans en rien penser et sans les rapporter à rien; je n'en saisis et n'en puis saisir apperceptivement aucune. En effet, pour qu'une chose apperçue, n'importe quoi, puisse être ap-

préhendée, il ne suffit pas qu'elle soit parfaitement déterminée comme le sont ces couleurs, qu'elle existe isolément dans l'objet de l'apperception ; il faut encore que l'apperception soit pour ainsi dire appelée sur elle et déterminée à la saisir. Or, aucun fait de nature à appeler l'apperception sur l'une de ces couleurs ne s'est encore produit. Il suit de là, premièrement, que je ne distingue aucune des couleurs qui pourtant sont là distinctes et séparées sous mon apperception ; deuxièmement, que, ne distinguant pas encore ces couleurs, je ne vois pas leurs formes, je ne saisis pas leur arrangement. J'apperçois donc ces couleurs sans en rien penser, sans les rapporter à rien et sans les distinguer : j'apperçois ces couleurs purement et simplement.

3. J'apperçois le froid de la brise qui passe sur mon front, la dureté de la pierre sur laquelle je suis assis, le moelleux des touffes de thym et de myrte contre lesquelles je suis adossé, la rudesse de l'écorce sous ma main qui touche à l'arbre et la solidité du sol sous mes pieds, etc. Mais si j'apperçois tous ces faits, je ne les pense pas, celui-ci dur, celui-là froid, celui-là rude ; car il me faudrait pour cela les idées de *dur*, de *froid*, de *rude*, etc., et je n'ai point ces idées. — Je ne les rapporte pas aux couleurs déterminées qui m'entourent : la dureté à la pierre, la solidité au sol, et la rudesse au pin qui est là sous mes yeux ; car ce jugement supposerait d'abord l'appréhension de ces couleurs, ensuite le concept de la manière suivant laquelle je leur rapporte aujourd'hui les faits dont je parle, et enfin une expérience qui n'a pas eu lieu, c'est-à-dire une connaissance.—Je ne

les place pas non plus dans les différentes parties de mon corps : celui-ci sur mon front, celui-là sous ma main, cet autre sous mes pieds, etc.; car, pour cela, il me faudrait la notion de mon corps, et celle des différentes parties qui le composent, le concept de la manière dont je place aujourd'hui ces faits dans ces différentes parties, et le souvenir d'une expérience qui n'a pas eu lieu. J'apperçois donc ces faits sans en penser quoi que ce soit et sans les rapporter à rien. Je les appelle, ainsi considérés, des résistances. La résistance pour moi, et je resterai partout fidèle à ce sens, n'implique donc nullement la pensée confuse d'une force qui résiste, autrement dit, la notion de cause ; non, c'est le fait pur et simple : le froid pur et simple, la dureté pure et simple, la rudesse pure et simple. Nous verrons plus loin comment, à ce fait, vient s'ajouter, plus tard, la notion de force résistante.

Ces résistances sont distinctes, non-seulement distinctes, mais séparées les unes des autres comme les couleurs ; seulement leur séparation n'est pas tranchée de même : ces résistances se continuent les unes les autres, et forment en s'ajoutant un certain ensemble assez difficile à retrouver aujourd'hui sous la fausse image au moyen de laquelle nous nous le représentons, image due à l'œil et non au tact, qui ne représente pas du tout l'ensemble dont je parle, mais certain ensemble de couleurs, le *corps humain : formam humanam*, que nous lui avons partout substitué. Nous pouvons cependant dire de lui deux choses avec certitude : 1° Il n'est pas dans un lieu, il n'est pas dans l'espace; il n'a point de

limites, point de figure; il n'est pas infini dans le sens que l'on donne aujourd'hui à ce mot, mais il est réellement non fini; 2° Dans toute son étendue, il est pénétré par le moi; partout où il est, le moi se trouve : c'est le monde de l'âme, si je puis parler ainsi. Voulez-vous connaître ce monde des résistances? ne le cherchez pas par la réflexion, ne le demandez pas à la mémoire : l'une vous donnerait la fausse image dont j'ai déjà parlé, l'autre une chimère sans réalité nulle part; mais sentez-vous ; le voilà !

Ce monde des résistances, je l'appelle le *corps humain*, parce qu'en effet, c'est le corps humain tel que le tact sans la vue et le toucher nous le donnerait; monde brillant dans lequel il n'y a plus d'os, plus de muscles, plus de nerfs, plus d'esprits, aucune de ces réalités imaginaires dont on peut dire : elles sont ou elles ne sont pas selon l'opinion; dans lequel vous ne trouverez plus votre main, votre pied, votre bras, votre jambe, votre front, votre œil, votre nez, votre bouche, tels que l'imagination se représente toutes ces choses, mais, à la place, des faits parfaitement réels, parfaitement apperçus ; dans lequel enfin les engorgements, l'inflammation, *l'irritation*, etc., tous ces accidents mystérieux et incompréhensibles, deviennent des maladies parfaitement observables que je puis analyser et décrire : voilà le corps humain.

Mais ce monde si brillant, ce monde sans mystères pour l'apperception intérieure qui le parcourt et le visite, reste fermé au physiologiste, au médecin, en un mot à tout observateur étranger qui regarde du dehors : qui

voit, qui touche, mais ne sent pas. Le médecin ne pénètre dans ce monde que par induction, le malade au contraire y pénètre directement; par conséquent lui seul ici est un bon juge et un juge compétent, malgré ce qu'a pu dire de nos jours un médecin célèbre qui veut rendre à la médecine comme lui appartenant l'étude des faits psychologiques (13).

Non-seulement j'apperçois les résistances sans en rien penser, sans les rapporter à rien; mais je n'en saisis et n'en puis saisir apperceptivement aucune. Les raisons de cette impuissance nous sont connues : nous les avons données à propos des couleurs; ce sont absolument les mêmes. Il suit de là, premièrement, que je ne distingue aucune des résistances qui pourtant sont là distinctes et séparées sous mon apperception; deuxièmement, que ne distinguant pas ces résistances, je ne distingue pas leur forme, je ne saisis pas le mode de leur arrangement. J'apperçois donc ces résistances sans en rien penser, sans les rapporter à rien et sans les distinguer : je les apperçois purement et simplement.

4. Je sens l'odeur des roses, des orangers, des lilas, du thym, du myrte, etc. Mais, — premièrement, je ne pense pas ces faits comme étant des odeurs, car cette pensée supposerait en moi l'idée d'*odeur;* — deuxièmement, je ne les rapporte pas aux couleurs déterminées qui sont là sous mes yeux : celui-ci à ces roses, celui-là à cet oranger, cet autre à ces lilas, etc.; car ce jugement supposerait d'abord l'appréhension de ces couleurs, ensuite le concept de la manière suivant laquelle je rapporte aujourd'hui ces odeurs à ces différentes couleurs,

et enfin le souvenir d'une expérience qui n'a pas eu lieu, c'est-à-dire une connaissance ; — troisièmement, je ne les place pas dans l'organe par lequel je les reçois : le nez ; car ce jugement supposerait en moi : 1° la notion de cet organe, 2° le concept de la manière suivant laquelle je les y place aujourd'hui, 3° le souvenir d'une expérience qui n'a pas eu lieu ; — quatrièmement, je ne les place pas non plus en moi comme étant des modifications de moi-même, ce jugement supposant : 1° l'idée du moi, 2° le concept de la manière dont je place aujourd'hui en moi ces odeurs. J'apperçois donc ces odeurs sans en rien penser et sans les rapporter à rien.

Ces odeurs sont distinctes, mais confondues les unes avec les autres ; elles forment un mélange dans lequel leurs limites se fondent et se perdent, dans lequel leur distinction disparaît sans cesser d'être : je l'appelle la *masse odorante*. Cette masse n'a point de limites dans le monde apperçu : elle ne commence point quelque part, et ne finit point quelque part ; je ne puis pas la prendre ici plutôt que là, je la trouve partout ou ne la trouve nulle part.

Dans cette masse, je né puis saisir apperceptivement aucune des odeurs qui la composent, puisqu'aucune n'y existe séparément : pour saisir dans la masse odorante une odeur quelconque, il faut l'y chercher ; et, pour l'y chercher, il faut être en possession de son idée. Sans une idée qui la détermine *à priori*, comment chercher dans l'odeur présente, dans ce mélange de toutes les odeurs, comment y saisir soit l'odeur de rose, soit celle

de fleur d'oranger, soit tout autre (*a*) ? J'apperçois donc toutes ces odeurs sans en distinguer aucune.

Non-seulement je ne puis saisir dans la masse odorante aucune des odeurs qui s'y trouvent ; bien plus, cette masse elle-même, je ne puis pas la saisir apperceptivement, car elle n'est pas plus donnée que les éléments dont elle se compose : elle n'occupe pas un point déterminé du monde apperçu. Où voulez-vous que le regard la prenne ? je la trouve partout ou ne la trouve nulle part : j'apperçois cette masse des odeurs sans la distinguer des autres faits apperçus (*a*).

J'apperçois donc les odeurs sans en rien penser, sans les rapporter à rien et sans les distinguer : sans les distinguer entr'elles, sans les distinguer des autres faits apperçus : je les apperçois purement et simplement.

5. J'apperçois le sifflement du vent dans les feuilles, le bruit de la cascade, le bourdonnement des insectes, etc. Mais, — premièrement, je ne pense pas ces faits comme étant des bruits ou des sons, car pour les penser ainsi il me faudrait l'idée de *son* ou de *bruit ;* — deuxièmement, je ne les pense pas produits par l'eau qui tombe, par la feuille qui tremble, par l'insecte qui vole, etc., car ce jugement supposerait d'abord l'appréhension de ces couleurs déterminées, ensuite et en moi l'idée de *cause* ou de *produire,* c'est-à-dire le concept de la manière suivant laquelle je rapporte aujourd'hui ces sons à ces couleurs, et le souvenir d'une expérience qui n'a pas eu

(*a*) Voyez, comme éclaircissement, liv. II, ch. I, §§ II et III.

lieu ; — troisièmement, je ne pense pas ces bruits répandus et se propageant dans l'espace , car ce jugement supposerait le jugement qui précède, et de plus les idées d'*espace*, de *fluide*, de *mouvement;* — quatrièmement, je ne place pas ces bruits dans l'organe par lequel je les reçois, c'est-à-dire dans l'oreille ; je ne les place pas non plus en moi : nous en avons donné les raisons à propos des odeurs ; ce sont absolument les mêmes. J'apperçois donc ces bruits sans en rien penser, sans les rapporter à rien, et sans les placer nulle part.

Tous ces bruits sont distincts, mais confondus : ils forment un mélange dans lequel leurs limites se confondent et se perdent, dans lequel leur distinction s'efface sans cesser d'être : je l'appelle la *masse sonore*. Cette masse n'a point de limites dans le monde apperçu ; elle ne commence point quelque part et ne finit point quelque part ; je ne puis pas la prendre ici ou là : je la trouve partout ou ne la trouve nulle part.

Dans cette masse, je ne puis saisir apperceptivement aucun des sons qui la constituent, puisqu'aucun n'y existe séparément. Pour saisir dans la masse sonore un bruit quelconque, il faut l'y chercher ; et, pour l'y chercher, il faut en avoir l'idée. Sans cette idée le regard ne peut rien chercher dans cette confusion ; il n'y peut saisir ni le murmure du vent dans les feuilles du pin, ni le bruit de la cascade, ni le bourdonnement de l'abeille ou celui du cousin (*a*). J'apperçois donc tous ces bruits, tous ces sons, sans en distinguer aucun.

(*a*) Voyez, comme éclaircissement, liv. II, ch. I, §§ II et III.

Non-seulement je ne puis saisir dans la masse sonore aucun des bruits qui s'y trouvent; cette masse elle-même, je ne puis pas la saisir apperceptivement. En effet, cette masse n'est pas plus donnée que les éléments qui la composent : elle n'occupe pas un point déterminé du monde apperçu ; elle est partout ou nulle part : où voulez-vous que le regard la prenne ? j'apperçois la masse sonore sans la distinguer des autres faits apperçus (*a*).

J'apperçois donc les sons comme j'apperçois les odeurs, sans en rien penser, sans les rapporter à rien, et sans les distinguer : sans les distinguer entr'eux, sans les distinguer des autres faits apperçus : je les apperçois purement et simplement.

L'état primitif de notre intelligence, c'est donc l'apperception pure : l'apperception sans distinction des choses apperçues, c'est-à-dire sans discernement, et sans lumière intérieure (idées, concepts, connaissances) pour les penser ; par conséquent sans *idées fondamentales*, sans *catégories :* je l'appelle APPERCEPTION PRIMITIVE. Il est important de bien déterminer ce qu'elle donne, car là est le fondement de la vraie certitude, là expirent, avec le jugement, toutes les illusions qui s'en jouent. Or, pour cela, nous n'avons qu'à résumer ce qui précède.

L'apperception me livre le moi, les couleurs, les résistances, les sons et les odeurs, etc. ; mais comment et dans quels rapports ?

(*a*) Voyez, comme éclaircissement, liv. II, ch. I, §§ II et III.

Elle me livre les couleurs distinctes, séparées les unes des autres et juxtaposées dans un même plan sans limites apperçues : le PLAN DES COULEURS.

Elle me livre les résistances également distinctes, également séparées, mais se continuant les unes les autres sans transition brusque et se juxtaposant dans un tout particulier sans limites apperçues : le CORPS HUMAIN.

Elle me livre les sons distincts, mais confondus dans un son unique, formant un mélange particulier sans limites dans le monde apperçu : la MASSE SONORE.

Elle me livre les odeurs, comme les sons, distinctes, mais confondues dans une odeur unique, formant un mélange particulier sans limites dans le monde apperçu : la MASSE ODORANTE.

Elle me livre le moi dans ces quatre mondes, les pénétrant dans toutes leurs parties et les soutenant : *sub illis stantem.*

Mais ces quatre mondes, comment me les donne-t-elle ? dans quels rapports ? elle me les donne tous confondus dans une unité sans limites apperçues (ou bien il faudrait montrer dans le monde apperçu la limite où l'un de ces mondes commence et où les autres finissent), par conséquent tous ces faits-là : la COULEUR, la RÉSISTANCE, le SON, l'ODEUR, dans tous, et leur ensemble, nulle part. J'appelle cette unité primitive le monde réel ou le monde apperçu : mais CE MONDE EXISTE ET IL EST APPERÇU : l'apperception le montre, elle ne le produit pas (14).

M. Emile Saisset, dans le *Dictionnaire des sciences*

philosophiques (*a*), résout cette dernière question d'une manière toute différente : les *sensations*, dit-il, la *couleur*, le *son*, l'*odeur*, etc., sont naturellement localisées dans des organes particuliers : la couleur dans l'œil, le son dans l'oreille, et l'odeur dans le nez. D'après cette réponse, en effet, nos quatre mondes, au lieu de se confondre, comme je le disais tout-à-l'heure, se sépareraient nettement les uns des autres ; le *corps humain* serait le lieu de cette séparation, et les trois autres mondes que nous avons comptés : le *plan des couleurs*, la *masse sonore*, et la *masse odorante*, viendraient s'y localiser, c'est-à-dire, s'y séparer et s'y déterminer.

Nous pourrions accepter cette solution : la théorie philosophique à laquelle nous marchons n'a rien à perdre dans son acceptation, rien à gagner dans son rejet; si nous la repoussons, c'est tout simplement parce qu'elle nous paraît démentie par l'apperception. Le son, sans doute, et l'odeur sont toujours accompagnés d'un changement particulier survenu dans l'état normal, ordinaire de certaines résistances, par conséquent dans une partie déterminée de mon corps : dans mon *oreille* et dans mon *nez ;* mais si le changement dont je parle ne sort pas de la résistance dans laquelle il se produit, s'il est bien terminé à cette résistance, la sensation, c'est-à-dire ici, l'odeur et le son, reste toujours sans limites apperçues : le premier est localisé, la seconde ne l'est pas. Jamais il ne vous arrivera, la pensée qui l'essaierait serait

(*a*) Voy. le *Diction. des sciences philos.*, au mot *sens*.

aussitôt démentie par l'apperception, jamais il ne vous arrivera de placer le changement ailleurs que dans la résistance où vous le voyez, preuve qu'il est bien réellement localisé dans cette résistance. Au contraire, sous l'influence d'illusions que je n'ai pas besoin d'indiquer maintenant, vous serez souvent amené, dans l'histoire de l'intelligence, à placer la sensation partout ailleurs, preuve qu'elle n'est bien réellement nulle part d'une manière déterminée.

M. Saisset se trompe donc, selon nous, quand il affirme la localisation de nos sensations : nos sensations ne sont pas localisées. Mais, je le répète, nous pourrions accorder cette localisation sans mettre en danger le moins du monde la théorie qui doit suivre, sans compromettre aucune des vérités vers lesquelles nous marchons.

M. Saisset suppose à la localisation de nos sensations une importance qu'elle n'a point; en la constatant, ce philosophe s'imagine mettre la main sur une de ces vérités qui constituent les grandes découvertes, et peu s'en faut qu'il ne s'écrie, comme autrefois Archimède : *εὕρηκα, je l'ai trouvé!* Quoi donc? la démonstration, apperceptivement parlant, du monde extérieur. Hélas! hélas! vous n'avez fait qu'ajouter une preuve de plus à la démonstration qui établit depuis long-temps la non existence de ce monde prétendu. J'admets, pour un moment, la localisation dont il s'agit : certaines *résistances* déterminées dans le monde des résistances, autrement dit, dans le *corps humain,* savoir : mon *œil-résistance*, mon *oreille-résistance,* mon *nez-résistance* et ma *bouche-résistance*, deviennent, par cette supposition, le siège réservé de

certains changements qui de temps en temps s'y produisent : la première passe des ténèbres à la lumière en se teignant de mille couleurs différentes ; la seconde passe du silence au bruit ; la troisième, de la non odeur à l'odeur ; et la quatrième, de la non saveur à la saveur ; voilà tout. Mais ces résistances ne sont-elles pas des faits internes ? Oui certainement, et personne, que je sache, n'a encore osé extérioriser le monde des résistances. Cela étant, les changements dont ces résistances sont le siège substantiel seront-ils autre chose eux-mêmes que des faits internes ? Prenez garde, Monsieur, défiez-vous de l'imagination : cette faculté toute humaine pourrait bien avoir, sur les choses dont je viens de parler, des idées à elle ; défiez-vous de ces idées, ce ne sont pas des *perceptions,* mais des *inventions* : pour l'apperception, l'œil, l'oreille, le nez, etc., sont de pures résistances, par conséquent des faits internes ; et le plan des couleurs, le son, l'odeur, etc., des formes particulières que revêtent et perdent tour-à-tour ces résistances, pas autre chose. Où prenez-vous ce monde extérieur dont vous nous parlez ?

« Les senteurs, dites-vous, sont naturellement localisées dans les organes de l'odorat, il en est de même
» des sons que nous localisons spontanément dans les
» organes de l'ouïe, et c'est là une loi générale pour tous
» nos sens. L'ouïe et l'odorat nous donnent donc déjà,
» par leur énergie propre, indépendamment de la vue
» et du toucher, et sans aucune opération de la raison ;
» ces sens, dis-je, nous donnent une perception confuse,
» il est vrai, mais réelle de nos propres organes, par

» conséquent quelque vague notion d'étendue et de » figure. »

Je vous accorde que toutes les fois qu'une odeur ou qu'un son me sont donnés, je les perçois associés avec une certaine résistance que bientôt j'en distingue, par la raison que cette résistance est permanente (*a*), tandis que l'odeur et le son varient continuellement. Je vous accorde encore que cette résistance est étendue (*b*) et qu'elle est placée dans le *corps humain* dont elle fait partie; que, par conséquent, il m'est impossible de sentir une odeur, surtout *si je la flaire un peu fortement*, comme vous dites, ou d'appercevoir un son, sans acquérir en même temps *quelque vague notion d'étendue et de figure*. Mais que j'aie par là, comme vous le prétendez, *la perception confuse de mes organes*, c'est-à-dire, d'une étendue résistante, matérielle, extérieure au moi, je le nie formellement. L'étendue résistante, ou plutôt la résistance étendue qui m'est révélée dans cette circonstance est en moi; c'est une manière d'être de moi-même comme l'odeur et le son qui de temps en temps la modifient; manière d'être moins passagère, moins fugitive, je l'avoue, mais véritable manière d'être de moi-même ainsi que toutes les parties de mon corps qui composent avec elle le monde des résistances. Appre

(*a*) Pour ce qui regarde la permanence de nos modifications, voy. *Histoire de l'intellig.*, liv. II, ch. III, II° D, § VI, et ch. IV, § V.

(*b*) Sur l'étendue de nos modifications, voy. *Histoire de l'intellig.*, liv. II, ch. III, II° D, §§ II et III.

lez cette résistance un organe, je le veux bien ; moi-même je l'appellerai souvent de ce nom qui me paraît fort lui convenir ; mais n'oubliez pas que l'organe ainsi fait n'est pas autre chose qu'une donnée pure du tact, une pure *résistance* sans extériorité ni matérialité véritable : cette résistance faisant partie du *monde des résistances* peut être dite extérieure relativement à telle ou telle autre, mais elle n'est pas hors de moi et ne peut pas être dite extérieure au moi.

« La vue, dites-vous encore, nous donne non-seule-
» ment la lumière et les couleurs, mais encore par sa
» force propre, indépendamment du toucher et des opé-
» rations de la mémoire et de la raison, la vue nous
» donne quelque notion de l'étendue et de la figure,
» par conséquent quelque idée du monde extérieur. »

Oui certainement la vue nous donne une notion de l'étendue et de la figure, et ne dites pas quelque notion, car elle nous en donne la notion parfaite, et cette notion sert même plus tard à la main pour compléter et pour parfaire celle qu'elle-même nous en donne, nous le montrerons dans l'histoire de l'intelligence; mais elle ne nous donne aucune notion du monde extérieur. Le monde que la vue me livre n'est pas plus hors de moi que le *monde des résistances;* et cela est évident surtout dans l'hypothèse de la localisation de nos sensations, puisque alors ce monde a pour siège substantiel une résistance déterminée.

C'est donc une espérance tout-à-fait vaine que celle qui espère trouver apperceptivement le monde extérieur. Ce monde n'existe point de cette manière, et ce n'est

pas de cette manière qu'il faut le chercher : qui ne sait aujourd'hui que ce monde nous est livré par une conception, non par une perception ?

Ces efforts désespérés pour trouver apperceptivement ce qui n'est pas apperçu n'ont rien d'ailleurs qui doive nous surprendre : c'est le dernier effort d'un mourant pour se rattacher à la vie. Le vulgaire croit à deux mondes : l'un matériel et extérieur, l'autre *spirituel* et intérieur ; et ces deux mondes, il pense les appercevoir à tout moment avec leurs limites respectives. C'est une illusion. Les philosophes n'ont pas tardé à s'appercevoir que cela n'est pas ; ils ont montré et démontré de toutes les manières possibles que le monde est un ; que, parlant d'après l'apperception, il n'y a qu'un monde : le monde de l'âme ou du moi, et que le monde matériel, ce monde, soi-disant extérieur, dans lequel le moi serait placé et vivrait, n'est qu'une conception de notre esprit. Mais tout en reconnaissant que le monde matériel n'est pas apperçu, les philosophes n'ont pas voulu l'abandonner tout-à-fait : ce monde leur était si commode, si facile ; ils le concevaient d'ailleurs si bien ; et la langue, la science..... tout enfin avait été fait pour lui : ils prirent le parti de dire qu'il nous était révélé par une conception à *priori*. Le mot était charmant, je l'avoue, mais il n'avait aucun sens, et quand on s'en fut servi pendant quelque temps, comme les Molinistes du mot *pouvoir prochain* (*a*), sans l'en-

(*a*) Voy. les *Provinciales* de Pascal, *Ire provinciale*. C'est ici un simple

tendre, sans le définir, il fallut bien lui en donner un. Les uns firent alors reposer cette conception sur la *véracité divine*, les autres sur la *vision en Dieu;* Kant, si ce n'est pas une injustice de le ranger parmi ces philosophes, sur une *forme de la raison pure;* Reid, sur une *loi de l'esprit humain*, etc. C'était assez bien pour le moment, mais ces systèmes ne pouvaient pas durer toujours : l'hypothèse n'a qu'un temps, la vérité seule est éternelle. Aujourd'hui toutes ces doctrines sont mortes ou à peu près, que va devenir la théorie qui s'appuyait sur elles? que voulez vous qu'elle devienne? Après avoir essayé de se rattrapper à quelques pauvres subtilités données par l'apperception, elle va mourir, c'est sa destinée! Une chose, une seule chose peut encore sauver le monde matériel : c'est de le faire reposer, comme Malebranche, sur la révélation; quant à la théorie philosophique du monde matériel, rien ne peut plus la sauver.

V.

Le monde apperçu, je l'ai dit et je le répète, n'est nulle part; mais je parle ici *de apperceptione* et non *secundum imaginationem*. Or, si ce monde, apperceptivement parlant, n'est nulle part, l'imagination n'a pas été sans lui chercher un lieu : voici le jugement auquel

souvenir du livre de Pascal : l'Histoire véritable des Molinistes, dans cette circonstance, ne m'est pas assez connue pour que j'y fasse allusion.

elle est parvenue et le chemin plein d'illusions qu'elle a suivi pour y arriver : la vérité qui précède paraîtra moins étrange mise ainsi en présence des inventions de l'imagination.

Le moi nous est donné par l'apperception primitive dans tous les faits apperçus, se mêlant à tout ce qui est, remplissant tout de lui-même : il nous est donné par tout le monde apperçu : voilà l'apperception, voilà l'évidence, sinon la réalité. Si quelqu'un voulait nier cette proposition, je lui demanderais alors de me montrer dans le monde apperçu le point isolé où le moi se trouve apperçu, je ne dis pas le point où il se trouve relégué par tel ou tel jugement. Peu importe en effet le point où le jugement place le moi ; il ne s'agit pas de savoir où le jugement place le moi, mais bien où l'apperception le saisit : eh bien, où le moi se trouve-t-il apperçu ? vous ne sauriez le dire assurément, pas plus que vous ne sauriez dire où l'odeur, où le son se trouvent apperçus. Et pourtant le moi est apperçu dans l'apperception primitive, à moins que vous ne souteniez avec Hume que le moi n'est pas apperçu parce qu'il n'est pas apperçu isolément. Mais alors je vous demanderai d'où me vient l'idée de moi-même, si je ne m'apperçois pas ? D'où me vient l'idée d'une chose qui n'est pas apperçue, d'une chose par conséquent qui n'existe pas pour moi ? nous marchons à la folie par ce chemin ; arrêtons-nous et reconnaissons, quelqu'étrange que cela nous paraisse aujourd'hui à cause des illusions sous lesquelles, pour ainsi dire, nous sommes nés, et sous lesquelles nous avons vécu si long-temps, reconnaissons que le moi

nous est donné partout par l'apperception : pour le reconnaître d'ailleurs il suffit d'ouvrir les yeux.

Mais si le moi nous est donné partout, si moi je suis partout le monde en ce moment apperçu, si je suis dans tous les objets qui sont là sous mes yeux, par un hasard singulier, ou plutôt par une loi de la Providence sagement établie, il arrive que je ne sens pas à propos de tous ces objets, mais à propos d'un seul : à propos de celui-là seulement que pour cette raison même j'appelle aujourd'hui mon corps. Voilà l'illusion qui se produit : la sensation c'est moi sentant, c'est moi touché; tout naturellement je me place là où la sensation se trouve. Mais ce jugement n'est plus une perception, c'est un raisonnement et qui plus est un sophisme; car tout au plus pourrait-on conclure des prémisses que le moi est là où la sensation se trouve, mais non qu'il n'est pas ailleurs. Voici tout le raisonnement : JE SUIS OÙ JE SENS, JE NE SENS PAS DANS CES OBJETS, DONC JE NE SUIS PAS DANS CES OBJETS : JE SENS SEULEMENT ICI, A PROPOS DE CECI, DONC JE SUIS ICI ET PAS AILLEURS. Ne voilà-t-il pas une belle manière de raisonner ? et cela ne rappelle-t-il pas merveilleusement les chefs-d'œuvre du genre ? Sans doute, je ne raisonne pas tout-à-fait ainsi sous l'influence de la nature, je vais plus vite et plus rondement; mais, pour être obscur dans ma pensée, ce sophisme, au moment où je m'isole ainsi dans un objet déterminé, n'y est pas moins tout entier.

L'humanité, peu réfléchissante, s'en est tenue à ce premier jugement. C'était une inconséquence, et la science devait nécessairement aller plus loin, ou revenir

sur ses pas. En effet, je ne sens pas à propos de tout le corps : une jambe, une main, un bras coupés me sont aussi indifférents que ces objets qui sont là devant moi : vous pouvez les déchirer ou les brûler sans que je m'en soucie ; et des expériences toutes récentes ont démontré qu'en séparant, sans la couper, une partie quelconque du corps d'avec l'encéphale, soit en coupant le nerf qui la rattache à cet organe, soit, tout simplement, en le comprimant ou en le liant, on fait cesser à l'instant toute sensation dans cette partie; et cela, remarquez-le bien, sans altérer en rien, par cette opération, le principe sentant, sans le diminuer, sans l'affaiblir; car, si, au lieu d'agir sur la partie séparée, on agit sur celles qui restent en communication immédiate avec l'encéphale, les sensations redeviennent aussi vives, aussi distinctes, aussi complètes qu'auparavant. Le moi n'est donc pas dans tout le corps, mais seulement dans l'encéphale. Telle est la conclusion qui sort des faits qui précèdent et que les physiologistes n'ont pas manqué d'en tirer.

Cette conclusion, je l'ai dit et je le répète, était nécessaire, elle était inévitable : l'illusion l'amenait tout aussi naturellement que la première; mais elle est triste : l'apperception nous donnait le moi partout, animant, pour ainsi dire, et soutenant la nature entière; un premier jugement, un sot paralogisme nous exile de là et nous relègue dans le corps humain, un deuxième nous enferme dans l'encéphale. Si du moins c'était tout! mais non : l'on va nous diminuer encore et, toujours au nom du même raisonnement, nous enfermer dans des limites beaucoup plus étroites.

L'encéphale se compose de plusieurs parties ; plusieurs de ces parties peuvent être coupées, enlevées sans altération du principe sentant ; le moi n'est donc pas dans tout l'encéphale. Il n'est même pas dans tout le cerveau, une des parties qui composent l'encéphale ; mais seulement dans une toute petite partie du cerveau : la *glande pinéale,* le siège propre du sentiment, selon Descartes : *propria sensus communis sedes* (15). La physiologie en viendra bien quelque jour à couper cette glande et à la jeter hors du cerveau : ce jour-là je ne sais pas trop où elle nous placera, mais c'est son affaire. En attendant, nous sommes là, il faut nous y résigner. C'est bien le cas, je pense, de s'écrier avec Maine de Biran : *O psychologie, garde-toi de la physiologie !* comme Newton s'écriait : *O physique, garde-toi de la métaphysique !* excellent conseil, qui malheureusement n'a encore été suivi ni par la physique, ni par la psychologie.

Mais attendons pour jeter ce cri que nous soyons au bout ; nous n'y sommes pas : le tour ainsi serait incomplet. De tous les faits apperçus le moi seul est passé dans la glande pinéale, mais le monde tout entier doit y passer : redoublons d'attention, et ne perdons pas un tour de main de l'habile magicienne qui va, tout-à-l'heure, exécuter, sous nos yeux, la plus merveilleuse peut-être de ses fantaisies.

Voici le moi dans la glande pinéale, c'est bien ; mais de quelle manière, placé dans cette glande, apperçoit-il encore les faits du monde apperçu ? L'apperception suppose un rapport intime entre le moi appercevant et le

monde apperçu : ce rapport, nous l'avions tout-à-l'heure : le moi était partout, par conséquent le moi appercevant portait pour ainsi dire en lui le monde apperçu ; il y avait embrassement intime du monde apperçu par le moi appercevant ; mais, depuis la belle découverte des physiologistes, ce rapport n'existe plus : un mur opaque, mur de chair et d'os, le corps humain, s'élève entre nous et le monde dont il nous dérobe la vue. Comment les physiologistes vont-ils rétablir ce rapport si étourdiment supprimé; comment vont-ils nous rendre le monde et l'apperception du monde?

Certes, la chose n'est pas facile; mais l'imagination n'est pas l'imagination pour rien : prenant pour base certaines observations incontestables et très-bien faites, mais qui ne démontrent pas du tout ce que l'on en veut conclure; complétant ces observations par des hypothèses adroitement dissimulées, peut-être inapperçues; et surtout tirant parti, comme doit le faire un bon magicien, de toutes les illusions que fournit la matière, elle va vous faire une solution à laquelle, si vous ne demandez que la clarté, sans l'intelligence et la vérité, vous n'aurez rien peut-être à objecter. Voici cette solution.

Du point où le moi réside dans le cerveau partent des filaments nerveux qui vont se rendre par faisceaux : — ceux-ci, les nerfs du tact, autrement dits de la *sensibilité générale,* à la superficie extérieure et intérieure du corps, où ils forment, surtout à la superficie extérieure, un réseau nerveux très-serré ; — ceux-là, les nerfs de l'odorat, autrement dits, le *nerf olfactif,* dans la *membrane pituitaire* qui tapisse la cavité des fosses

nasales ; — d'autres, les nerfs de la vue, autrement dits, le *nerf optique,* dans le fond de l'œil, où ils forment par leur épanouissement une membrane appelée *rétine*; — d'autres, les nerfs de l'ouïe, autrement dits, le *nerf acoustique,* dans le *labyrinthe osseux,* rempli d'un liquide limpide où plongent leurs extrémités ; — d'autres enfin, les derniers, les nerfs du goût, dans les papilles de la langue et au palais : par le moyen de ces nerfs, le monde nous est rendu, le rapport dont je parlais tout-à-l'heure se trouve rétabli, et l'apperception redevient possible ; voici comment :

Pour le TACT, un corps est mis en contact avec le nôtre; ce corps, au point de contact, produit dans le réseau nerveux dont je viens de parler un ébranlement plus ou moins fort; cet ébranlement se prolonge le long de la corde nerveuse jusqu'au centre cérébral, atteint le moi qui s'y trouve, l'impressionne, peu importe la manière, et produit en lui une modification d'une certaine nature : la *résistance.* Cette modification se produisant dans le moi qui s'apperçoit, s'y trouve nécessairement apperçue : voilà le corps humain retrouvé, voilà l'apperception du corps retrouvée.

Pour la VUE, un fluide invisible, intangible, quelque chose comme le rayon évanescent de M. Cauchy, ou le cheveu de je ne sais plus quel saint, fondateur d'un couvent de Paris, que l'on faisait baiser aux moines certain jour de l'année (16), l'*éther,* puisqu'il faut l'appeler par son nom, remplit tout l'espace. Ce fluide est mis en mouvement, — non pas peut-être tout-à-fait en mouvement, mais dans une certaine propension à se mouvoir : *non est*

enim, dit Descartes, *tam motus, quam actio, sive propensio ad motum* (*a*), — par les corps appelés lumineux. Ce mouvement ou cette tendance au mouvement se propage en ligne droite; il est réfléchi par les surfaces des corps qu'il rencontre; mais, après avoir été quelque peu modifié par ces surfaces, continue sa route toujours en ligne droite, trouve l'œil sur son chemin, y entre par la pupille, arrive sur la rétine, produit sur les extrémités des nerfs qui la composent un ébranlement; cet ébranlement marche de molécule en molécule le long du nerf optique, gagne le centre cérébral, atteint le moi qui s'y trouve, l'impressionne, peu importe la manière, et produit en lui une modification d'une nature particulière : la *lumière* ou la *couleur*. Cette modification, se produisant dans le moi qui s'apperçoit, s'y trouve nécessairement apperçue : voilà le monde des couleurs retrouvé, voilà l'apperception des couleurs retrouvée.

Pour l'OUÏE, les vibrations des corps frappés se communiquent à l'air ambiant et se propagent dans l'atmosphère comme des ondes à la surface d'un liquide; ces vibrations entrent dans l'oreille par le cornet externe, traversent l'oreille moyenne, pénètrent dans l'oreille interne ou labyrinthe osseux, mettent en vibration le liquide qui le remplit et, par lui, les extrémités du nerf acoustique; cet ébranlement des fibres nerveuses se prolonge jusqu'au centre cérébral, atteint le moi qui s'y

(*a*) Voyez Descartes, la Dioptrique, chap. I, §§ VII et VIII plus particulièrement.

trouve, l'impressionne, et produit en lui, n'importe comment, une modification d'une certaine nature : le *son*. Cette modification, se produisant dans le moi qui s'apperçoit, s'y trouve nécessairement apperçue : voilà les sons retrouvés, voilà l'apperception des sons retrouvée.

Pour l'ODORAT, certaines vapeurs s'échappent des corps appelés odorants, et forment, autour d'eux, une atmosphère particulière ; ces vapeurs sont attirées par la respiration dans les fosses nasales, se dissolvent dans l'humeur sécrétée par la membrane pituitaire qui tapisse ces cavités, agissent ensuite chimiquement sur les extrémités du nerf olfactif, et, par ce moyen, les agitent, les ébranlent ; cet ébranlement une fois produit marche de molécule en molécule vers le centre cérébral, y arrive, atteint le moi qui s'y trouve, l'impressionne et produit en lui, peu importe la manière, une modification d'une nature particulière : l'*odeur*. Cette modification se produisant dans le moi qui s'apperçoit, s'y trouve nécessairement apperçue : voilà les odeurs retrouvées, voilà l'apperception des odeurs retrouvée.

Pour le GOUT, c'est absolument la même chose : un corps, plus ou moins soluble dans l'eau, est mis dans la bouche ; il se dissout dans la salive, agit ensuite chimiquement sur les extrémités du nerf *lingual*, et, par ce moyen, leur imprime un mouvement vibratoire ; cet ébranlement gagne de proche en proche la glande pinéale, atteint le moi qui s'y trouve, l'impressionne, peu importe comment, et produit en lui une modification d'une nature particulière : la *saveur*. Cette modification

se produisant dans le moi qui s'apperçoit, s'y trouve nécessairement apperçue : voilà les saveurs retrouvées, voilà l'apperception des saveurs retrouvée.

Voulez-vous un mot qui résume toute cette théorie : *Le moi dans le corps, c'est l'araignée au centre de sa toile recevant le contre-coup de tout ébranlement produit sur un point quelconque.* Cette araignée au milieu de sa toile, voilà l'homme : ce n'est pas plus difficile que cela!

Voilà donc le monde retrouvé, voilà l'apperception du monde également retrouvée; et tout cela tel que nous l'avions tout-à-l'heure: par conséquent jusqu'ici pas de différence entre nous et les physiologistes qui, sans se contredire eux-mêmes, ne sauraient contester aucun des résultats que nous avons posés plus haut; mais tout cela retrouvé dans un coin du cerveau, c'est-à-dire dans un lieu déterminé de l'espace, dans un point déterminé du monde apperçu; voilà ce qui est absurde, voilà ce qui serait le comble du ridicule, si ce qui suit ne l'était davantage.

Nous venons de voir le monde apperçu passer tout entier dans la glande pinéale; mais il ne faudrait pas croire que ce monde existe encore ailleurs, que la lumière, les couleurs, les résistances, les sons, les odeurs et les saveurs existent en dehors de la glande pinéale et qu'ils sont apportés dans cette glande au moyen des nerfs dont nous avons parlé; non: tout cela existe dans la glande pinéale et n'existe pas ailleurs. Ecoutez plutôt et restez étonné: « Le contact d'une pointe d'aiguille » sur la peau y produit une sensation douloureuse de

» la nature de celles que nous faisons rentrer dans la » sensation générale (les résistances); appliquée sur la » rétine, elle y déterminerait la sensation d'un point » lumineux; et, sur l'organe de l'ouïe, celle d'un son. » Un courant électrique produit les mêmes résultats » dans les organes dont nous venons de parler; et, en » outre, il excite dans les papilles de la langue les ac- » tions déterminantes de la sensation du goût, et, dans » la membrane des fosses nasales, celles qui déter- » minent la sensation des odeurs. Ainsi, lumière, son, » goût, odeur, sensation générale, ne sont que des » formes que revêt l'action nerveuse déterminée dans » les fibres sensitives, formes qui n'ont de réalité que » dans notre conscience, et qui sont sans aucun rapport » nécessaire avec les causes qui les déterminent (*a*). »

C'est entendu, il n'y a plus à y revenir : le monde apperçu, ce monde qui est là, réel et vivant, sous mon regard, et dont mon corps fait partie, n'existe, mon corps aussi, que dans la glande pinéale, que dans un coin du cerveau. O Montaigne, tu ne connaissais pas celle-là, quand tu énumérais, dans ton implacable bon sens, toutes les niaiseries dont se compose l'*humaine sapience;* tu voulais dire, n'est-ce pas, l'*humaine bêtise*.

Cependant le monde réel n'a pas pu être si complètement supprimé qu'il n'en reste quelque chose : la

(*a*) Voyez toutes les physiologies, mais voyez, pour la citation exacte, les *Leçons d'histoire naturelle* de M. L. Doyère, première partie, ch. III.

mémoire, pour ainsi dire, se souvenait de l'avoir vu. Alors pour concilier les réclamations du bon sens avec les exigences de l'hypothèse scientifique, les physiologistes ont imaginé deux mondes : l'un inapperçu, LE MONDE RÉEL, composé seulement d'espace, de figure et de mouvement et placé, hors de la glande pinéale, dans un espace imaginaire; l'autre apperçu, LE MONDE PHÉNOMÉNAL, image, si vous voulez, mais image sans ressemblance du premier et placé dans la glande même : c'est le vrai monde, celui qui pose en ce moment sous mon regard. Dans ce monde se trouve la *lumière*, la *chaleur*, le *son*, l'*odeur*, etc., en un mot le phénomène; dans l'autre, l'*éther*, le *calorique*, l'*air*, l'*odorique*, etc., en un mot le *noumène*. Tout cela est absurde, passons vite : l'intelligence est faite pour comprendre; la retenir sur des choses inintelligibles c'est l'exposer à la folie.

Voilà donc où tombe la raison humaine quand elle se laisse aller aux illusions de l'imagination ! Montaigne disait vrai : ce qui nous manque, ce n'est pas le génie, c'est la prudence : nous ne savons pas nous servir de nos yeux pour voir, de notre oreille pour entendre, de notre odorat pour sentir ; nous voyons, nous entendons, nous sentons avec notre imagination.

J'ai dit, tout-à-l'heure, que le mouvement nerveux arrivant à l'âme la touche, l'impressionne, produit en elle, peu importe comment, une modification d'une nature particulière et que cette modification se produisant dans le moi qui s'apperçoit s'y trouvait nécessairement apperçue. Mais cela n'est pas tout-à-fait exact : la modification dont il s'agit ici n'est pas, les physiologistes, je

ne sais en vérité pourquoi, ne le veulent pas, une modification du moi lui-même, de sa substance, de son être; mais une modification seulement de son intelligence, une simple forme intellectuelle; en un mot, ce n'est pas une réalité, c'est une idée : « la couleur, la résistance, la » chaleur, le son, l'odeur et la saveur sont des idées : » ne croyez pas qu'elles soient et qu'elles soient ap- » perçues; elles sont seulement apperçues (17). »

O psychologie, ô ma science bien aimée, garde-toi, je t'en supplie, garde-toi bien des illusions de la physiologie ! elles te couvriraient de ridicule et te rendraient impossible. Déjà, elles ont fait naître autour de toi toutes ces questions inintelligentes qui ont épuisé tes forces, abattu ton courage et qui te rendraient la risée du monde si tu t'obstinais à vouloir les résoudre : on ne résout pas l'absurde, on le constate et tout est dit. Prends l'homme tel que tu le vois, tel que tu le sens; tel qu'il t'est donné par tous tes sens à la fois, non tel qu'il t'est donné par quelques uns seulement : la vue et le toucher; non tel que l'imagination essaie de se le représenter et de le concevoir. N'aie de foi que dans l'apperception pure; ne raisonne jamais : tout raisonnement est une hypothèse; presque toujours c'est une étourderie, et pour toi en ce moment c'est nécessairement une erreur : comment pourrais-tu, sans des connaissances vraies, acquises sur elle-même par l'observation toute seule, deviner la sublime nature de l'âme humaine ?

Concluons : le monde apperçu n'est nulle part, et dans ce monde le moi est partout : c'est le *substra-*

tum qui le soutient. Voilà la vérité apperceptivement saisie, saisie sans raisonnement, par conséquent sans illusion possible. S'il y a ici une illusion, c'est Dieu qui nous joue. Je puis sans honte tomber dans le piège qui m'est tendu, l'erreur m'élève alors au lieu de m'avilir; c'est peut-être encore un malheur, ce n'est plus un ridicule ni honte, car ce n'est plus une maladresse. Or c'est là tout ce que je veux : l'erreur que je redoute n'est pas celle dans laquelle Dieu me conduirait en me donnant des facultés trompeuses ; non, oh! non; c'est celle dans laquelle je tombe par ma faute, en ne me servant pas des facultés qu'il m'a données, celle dans laquelle je tombe parce que je suis un imprudent, un sot. Voilà l'erreur que je redoute, voilà celle que je veux éviter.

VI.

Mais si le monde apperçu est tel que nous l'avons montré, tel que je viens de dire, pourquoi l'idée du monde est-elle si différente ? le modèle étant donné, pourquoi l'image sous laquelle notre intelligence se le représente est-elle si peu ressemblante ? c'est une question à laquelle répondra plus tard notre histoire de l'intelligence. Mais, avant de commencer cette histoire, je dois parler de plusieurs objections qui ont été faites contre l'apperception primitive ; ou qui, si elles n'ont pas été directement faites contre l'apperception primitive à laquelle les philosophes ne songeaient guère alors, ne s'en

trouvent pas moins en ce moment sur notre chemin, faisant effort pour nous le fermer au point même de départ.

La première de ces objections est de Hume, elle nie l'apperception du moi dans l'apperception actuelle ; la seconde est de Kant, elle nie la simultanéité de l'apperception ; la troisième est de Kant encore, elle nie la possibilité de l'apperception pure, par conséquent la non existence de l'apperception primitive. Nous allons examiner ces trois objections les unes après les autres en commençant par celles de Kant.

1. Selon Kant nous n'appercevons pas les choses simultanément, mais successivement : l'apperception d'une diversité, dit-il, est toujours successive, jamais simultanée (18).

C'est là assurément nier l'évidence : quoi ! je n'apperçois pas simultanément ces maisons, ces arbres, ces fleurs qui sont là devant moi ? il suffit d'ouvrir les yeux pour être pleinement rassuré sur ce point : toutes ces couleurs sont évidemment apperçues en même temps.

Il en est de même des résistances ; toutes me sont données à la fois : je sens à la fois le moelleux des touffes de thym et de myrte, le froid de la brise, la rudesse de l'écorce, la dureté de la pierre et la solidité du sol. Quel que soit le lieu où vous êtes en ce moment, quelle que soit la position dans laquelle je vous trouve, sentez vous et vous n'allez pas tarder à reconnaître la vérité de cette proposition : toutes les résistances sont apperçues à la fois.

Mais les phénomènes successifs dont la vie se compose, dirons-nous encore qu'ils sont apperçus simultanément? cela paraît difficile, je l'avoue; car ces phénomènes n'existant pas en même temps, comme les couleurs et les résistances, ne peuvent pas, comme elles, être apperçues à la fois. Eh bien, c'est tout simplement une illusion, tenant à la déplorable habitude que nous avons de toujours chercher la solution d'une question dans nos idées, au lieu de la chercher dans les faits mêmes, par l'observation pure et simple de ces faits; oui c'est là une illusion : observez-vous dans un changement donné, V. G., dans le passage subit des ténèbres à la lumière, ou de la lumière aux ténèbres, et dites-moi si les ténèbres et la lumière, si le phénomène qui finit et celui qui commence ne sont pas apperçus simultanément. Mais comment voulez-vous donc qu'il en soit autrement? Le phénomène qui finit, finissant dans le moi qui s'apperçoit, est nécessairement apperçu finir; le phénomène qui commence, commençant dans le moi qui s'apperçoit, est nécessairement apperçu commencer; mais l'instant est le même où le premier finit et où le second commence; le phénomène qui finit et celui qui commence sont donc apperçus simultanément; ils tombent à la fois sous l'apperception, je vous défie de concevoir le contraire.

Nous pouvons donc à côté des deux mondes déjà constatés : le *plan des couleurs* et le *corps humain*, mondes simultanément apperçus, nous pouvons reconnaître et placer le *moi vivant*, c'est-à-dire, le moi passant d'un état à un autre. J'appelle ce monde le *moi vivant* ou la *vie;* parce qu'en effet ce monde c'est la vie, la vie

réelle, la vie concrète, celle dont la vie proprement dite : *vitæ cursus,* n'est que l'image intellectuelle, pour ainsi dire allongée ; comme le monde proprement dit n'est que l'image intellectuelle du *plan des couleurs*, l'image intellectuelle agrandie. Ce monde, comme le *plan des couleurs* et le *corps humain,* est sans limites apperçues ; il se compose de deux termes simultanément apperçus et se limitant l'un l'autre dans le moi permanent.

Mais si l'observation démontre l'apperception simultanée des couleurs, l'apperception simultanée des résistances, l'apperception simultanée des phénomènes successifs dont la vie se compose, pourquoi Kant nie-t-il cette simultanéité? quelles sont les raisons qui ont pu l'amener à cette négation?

Je n'en vois qu'une, la confusion à peu près universelle à son époque et consacrée par la langue de nos deux manières d'appercevoir : *appercevoir* et *appréhender*. Kant confond, comme tout le monde, l'apperception et l'appréhension, et sous ces deux mots ne voit qu'une seule opération de l'esprit : la prise apperceptivement d'un fait au milieu d'une foule d'autres, c'est-à-dire l'appréhension. Or si l'apperception des couleurs, si l'apperception des résistances, si l'apperception des faits successifs dont la vie se compose est simultanée, l'appréhension soit des couleurs, soit des résistances, soit des phénomènes successifs est ordinairement successive, et l'on peut dire qu'elle n'est simultanée que dans la pensée (*a*).

(*a*) Voyez liv. II, ch. II, § II.

Mais si c'est là la seule raison qui puisse, pour ainsi dire, justifier l'erreur de Kant, ce n'est pas la seule qui l'explique : Kant avait besoin de nier l'apperception simultanée pour démontrer son système de la *raison pure:* admettez l'apperception simultanée, la *raison pure* est encore une hypothèse ingénieuse, expliquant mieux peut-être qu'on ne l'avait fait jusque-là certains caractères de nos idées, ce n'est plus une nécessité; rejetez-la, c'est une nécessité (19).

2. L'autre objection de Kant, celle qui nie la possibilité de l'apperception sans des idées, n'est pas plus fondée que la précédente. Je vous suppose contemplant comme moi en ce moment un paysage étendu et varié; dites-moi, ce spectacle, qui est là sous vos yeux, tient-il aux idées que vous avez et au moyen desquelles vous en pensez les différentes parties? et quand vous n'auriez pas ces idées, ce spectacle, ce tableau et tout ce qu'il renferme en serait-il moins là sous vos yeux, le verriez-vous moins ? Voilà l'apperception : elle n'a besoin pour être, dit M. Jouffroy, que d'une condition : que mes yeux soient ouverts; elle se produit alors sans que je m'en mêle.

L'apperception est un fait primitif, existant par lui-même; nos idées l'éclairent, elles l'expliquent, mais ne le produisent pas : c'est l'objet de la pensée, ce n'en est pas le résultat comme le pensait Kant. Mais pourquoi Kant le pensait-il? quelle est la cause de cette nouvelle erreur ?

La cause de cette nouvelle erreur c'est la précédente: c'est ce principe étourdiment admis que *l'apperception*

d'une diversité est toujours successive, jamais simultanée. Dans cette hypothèse, en effet, un seul phénomène est apperçu à la fois; par conséquent ce phénomène est tout-à-fait indéterminé, il est sans limites apperçues; comment le saisir apperceptivement? Pour saisir un phénomène, pour l'appréhender, il faut quelque chose qui le limite, qui le détermine et le rende saisissable. Si ce quelque chose n'est pas donné comme le phénomène et avec lui, s'il n'est pas donné comme une chose apperçue et limitant le phénomène, il faut qu'il soit donné dans l'apperception même, dans le moi appercevant comme une forme déterminante *à priori*. Kant ne pouvait pas admettre la première hypothèse qui suppose l'apperception simultanée soit des couleurs, soit des résistances, soit des phénomènes successifs dont la vie se compose; il admet la seconde. De là le temps et l'espace considérés par lui comme des formes de l'apperception chargées de déterminer *à priori* les phénomènes apperçus, et de là ensuite ce principe que les idées pures d'espace et de temps sont les conditions sous lesquelles seules les phénomènes peuvent être apperçus. Mais ce n'est pas tout : l'apperception qui résulte de l'apperception toute seule et de sa forme, ou, pour parler comme Kant, de la sensibilité toute seule et de sa forme, ne donne que des perceptions isolées, sans lien dans l'apperception ou la sensibilité. Par conséquent aucune image soit du *plan des couleurs*, soit du *corps humain*, soit du *moi vivant*, ne saurait, sans une synthèse *à priori* de ces perceptions, sortir de là; mais cette synthèse suppose des concepts *à priori* qui la ren

dent possible, c'est-à-dire des idées. Donc l'apperception du *plan des couleurs,* l'apperception du *corps humain,* l'apperception du *moi vivant,* en un mot : l'apperception, telle que nous l'avons décrite, est impossible sans des idées (*a*).

3. Venons maintenant à l'objection de Hume. Selon Hume, le moi ne se trouve pas dans l'apperception actuelle, mais seulement les couleurs, les résistances, les sons, les odeurs, etc., en un mot seulement les phénomènes : j'ai beau chercher, dit-il, je ne trouve en moi que des phénomènes, je ne trouve pas le moi (20).

Hume, comme Kant, nie l'évidence : je me trouve dans l'apperception présente aussi évidemment que j'y trouve l'odeur de rose ou celle de fleur d'oranger ; le sifflement du vent dans la tête du pin, ou le bruit continu de la cascade. Mais pourquoi Hume nie-t-il l'évidence? voilà surtout ce qu'il nous importe de bien comprendre. Nous ne serons vraiment à l'abri de l'erreur de Hume que lorsque nous verrons bien l'illusion sous laquelle cette erreur a pu se produire.

Il y a deux manières de chercher le moi dans l'apperception actuelle : — Premièrement, l'on peut chercher le moi au moyen de son idée : en s'aidant de l'idée du moi comme d'une forme déterminante, comme d'un organe particulier de perception. C'est ainsi que le gourmet cherche et devine, au moyen de l'idée qu'il en pos-

(*a*) Voyez *Histoire de l'intelligence*, liv. II, ch. I, § II, et ch. II, § I, des éclaircissements, à ce passage.

sède, dans un mélange donné, la présence de tel ou tel vin particulier ; c'est ainsi que, dans une couleur mélangée, je reconnais, au moyen des idées que j'en ai, les différentes couleurs simples qui la composent; c'est ainsi que, dans l'odeur actuelle, je distingue l'odeur de rose et celle d'oranger, parce que je les cherche au moyen de leurs idées qui sont en moi (*a*). — Deuxièmement, l'on peut chercher le moi sans son idée, directement, comme, par exemple, quand je cherche dans un vaste paysage les principaux objets qui s'y trouvent (*b*).

La première manière est la manière ordinaire dont nous nous cherchons quand nous voulons nous chercher. Quand, pour ainsi dire, incertains de nous-mêmes dans un moment donné, nous voulons nous sentir seuls sous la multitude des sensations qui nous assaillent : c'est la bonne manière de se chercher, c'est la seule possible. Mais Hume ne pouvait pas l'employer : Hume, en effet, soupçonne l'idée du moi d'être une chimère, de ne pas représenter du tout ce qu'elle paraît représenter; il ne pouvait donc pas se servir de cette idée pour trouver le moi. Bien loin de là, Hume se met en garde contre l'idée du moi, et, repoussant opiniâtrément toute lumière qui pourrait venir de ce côté, il cherche le moi directement.

Mais pour que le moi pût être trouvé de cette manière, il faudrait qu'il eût des limites dans le monde

(*a*) Voyez *Histoire de l'intelligence*, liv. II, ch. I, § III.

(*b*) Voyez *idem idem*, § II.

apperçu, qu'il commençât quelque part ou finît quelque part, soit dans le *plan des couleurs,* soit dans le *corps humain*, soit dans le *moi vivant,* comme le phénomène qui, soit dans l'un, soit dans l'autre de ces trois mondes, finit toujours quelque part ou commence quelque part. Mais le moi ne commence nulle part, je dis apperceptivement, et il ne finit nulle part; il est partout, il emplit nos trois mondes apperçus : *mundum implet totum.* — Si le moi commençait, dans quoi commencerait-il? s'il finissait, dans quoi finirait-il? Dans le temps peut-être ou dans l'espace? Mais le temps, apperceptivement parlant, c'est le *moi vivant :* l'espace c'est le *plan des couleurs* ou le *corps humain.* Montrez-moi apperceptivement quelqu'autre chose dans quoi le moi puisse commencer ou finir. Hume cherche une chose absurde : un moi limité dans le temps ou dans l'espace, c'est-à-dire, un moi qui se trouverait soit dans le *plan des couleurs*, comme ces objets qui sont là sous mes yeux; soit dans le *corps humain*, comme une des résistances que j'ai indiquées; soit dans le *moi vivant,* comme le phénomène qui finit ou celui qui commence. Peut-on rien imaginer de plus absurde que cela? et à quel degré, mon Dieu! faut-il que notre sotte habitude de placer le moi dans un corps nous ait fait descendre, pour qu'un homme en vienne à concevoir de pareilles chimères, et qu'il espère trouver ces chimères par l'observation.

Voulez-vous comprendre toute l'étourderie de la prétention de Hume, cherchez directement dans l'apperception présente soit l'odeur de rose, soit le bruit du vent dans les feuilles du pin, et, ne les y trouvant pas de

cette manière, concluez-en, avec Hume, qu'ils n'y sont pas et n'y sont pas apperçus. Si vraiment ils y sont, mais ils y sont comme le moi dans toute apperception, sans limites apperçues, par conséquent insaisissables.

C'est une chose absurde de chercher le moi directement dans l'apperception actuelle, n'importe laquelle ; c'est une espérance absurde d'espérer l'y trouver de cette manière : de cette manière vous n'y trouverez que le phénomène. Mais ce n'est pas une raison pour nier le moi comme l'a fait Hume; puisque, d'une part, en admettant seulement, comme hypothèse, que le moi est partout, il en résulte que le moi n'est saisissable nulle part, par conséquent qu'il n'est pas saisissable, qu'il n'est pas perceptible; et que d'autre part, en cherchant le moi indirectement, c'est-à-dire, au moyen de son idée, on le trouve dans tous les faits apperçus, dans tous les phénomènes appréhendés.

Mais, dit Kant, qui nie, lui aussi, la réalité du moi, sans nier toutefois son idée, ce n'est pas le moi que vous trouvez alors, mais seulement l'idée du moi, l'idée du moi sous laquelle vous subsumez, pour ainsi dire, le phénomène apperçu, et qui, durant cette subsumption du phénomène sous elle, se mêle au phénomène appréhendé. C'est absolument comme si Kant me disait que, dans l'odeur actuelle, je ne trouve pas l'odeur de rose, mais seulement l'idée de l'odeur de rose. Non, je suis tout aussi sûr de trouver le moi dans le phénomène, bien que ce soit seulement au moyen de son idée que je puis l'y chercher et l'y saisir, que je suis sûr de trouver l'odeur de rose dans l'odeur actuelle, ou la couleur rouge

dans une couleur mélangée qui la renferme, bien que ce soit seulement au moyen de leurs idées que je puis chercher et saisir l'odeur de rose et la couleur rouge dans l'odeur actuelle et la couleur dont je parle. En un mot, quand je saisis le moi dans un phénomène donné, je distingue parfaitement la réalité moi de l'idée qui me sert à la saisir; j'ai tout à la fois conscience du moi comme d'une réalité que je rencontre, et de l'idée comme du moyen dont je me sers pour arriver à cette réalité.

Mais cette idée du moi, cette idée de moi-même, sans laquelle je ne puis ni me chercher ni me saisir dans l'apperception actuelle, avec laquelle au contraire je m'y cherche et m'y trouve, aussi sûrement que dans l'apperception présente je cherche et trouve l'odeur de rose ou celle de fleur d'oranger, le murmure du vent dans les feuilles du pin ou le bruit continu de la cascade, d'où vient-elle? comment l'avons-nous acquise?

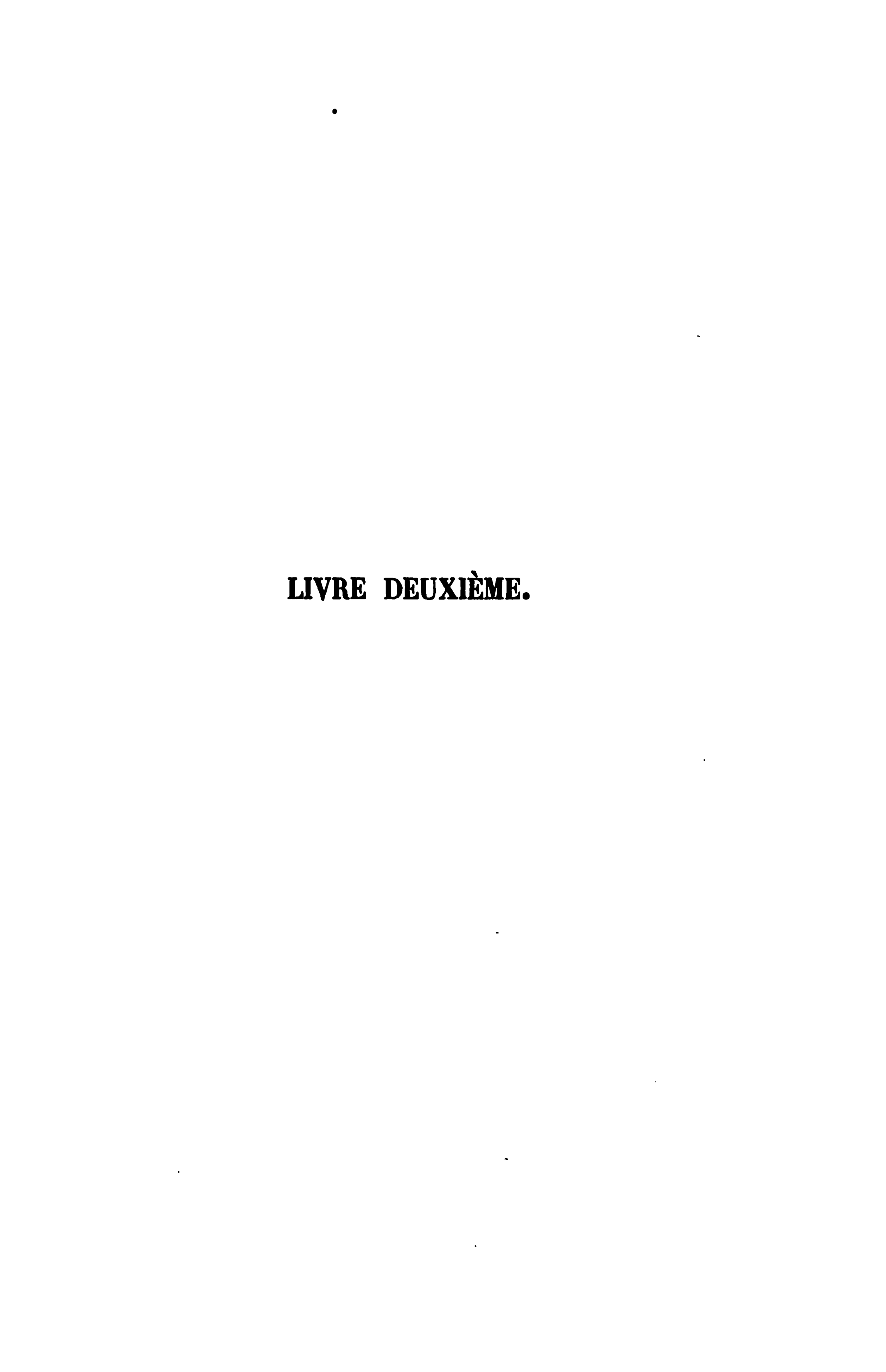
Cette question ne me semble pas difficile, si, pour la résoudre, on tient compte seulement de la difficulté qui embarrassait Hume. Le moi s'apperçoit; il s'apperçoit constamment, toujours; il ne cesse pas de s'appercevoir; eh bien, est-il possible qu'un être qui s'apperçoit ainsi ne se distingue pas à la longue de ses modifications qui passent en lui, qui naissent et meurent sous son regard? est-il possible qu'il n'arrive pas un jour ou l'autre à se saisir indirectement et pour ainsi dire par contre-coup? Pour moi, ce qui me paraît difficile à comprendre, ce qu'il m'est impossible d'admettre, c'est qu'un être ainsi fait, c'est-à-dire, un être qui s'apperçoit, placé dans les conditions où le moi se trouve placé,

c'est-à-dire, soumis au changement, n'arrive pas, dans la suite de ces changements, à se distinguer de ses modifications, à s'abstraire des formes passagères qu'il traverse.

L'idée du moi ainsi acquise n'est pas sans doute une idée comme toutes nos autres idées ; c'est une intuition vague, obscure, indéterminée, sans forme saisissable : mais aussi telle est justement notre idée du moi, telle est l'idée vraie que nous avons de nous-mêmes. Si vous croyez avoir de vous une autre idée, c'est que vous mêlez à l'idée de vous-même un élément qui ne lui appartient pas. Voici d'où vient cet élément, voici ce qu'il représente :

L'idée du moi, je l'ai dit et je le répète, c'est une idée vague, obscure, indéterminée, sans forme saisissable ; mais cette idée se précise, elle se détermine le jour où, sous l'influence des illusions dont j'ai parlé et de beaucoup d'autres dont je parlerai plus tard, je me place dans un fait particulier, dans un objet déterminé; car alors cette idée prend pour soi la détermination de l'objet, elle reçoit fatalement les limites du fait dans lequel je me place, et s'établit dans ma pensée sous une forme particulière et parfaitement déterminée.

FIN DU PREMIER LIVRE.



LIVRE DEUXIÈME.



LIVRE DEUXIÈME.

—

IÉORIE DE LA PERCEPTION[a].

Les objets sont-ils représentés en nous tels qu'ils sont en eux-mêmes? ou leurs représentations, leurs images ont-elles des éléments qui n'appartiennent point aux objets, mais que le sujet pensant seul y ajoute? Si les objets sont représentés en nous tels qu'ils sont en eux-mêmes, nous pouvons les connaître, ils nous imposent leurs lois et nous sommes obligés de nous y soumettre; si, au contraire, leurs images ont des éléments qui n'appartiennent point aux objets, mais que le sujet pensant y ajoute, ces objets dépendent alors des conditions du sujet pensant et sont soumis à ses lois, et la connaissance réelle est impossible.

Schön, *Système d'Emmanuel Kant*, prolégomènes.

Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in mundo appercepto, nisi tamen apperceptio. — L'intelligence est la reproduction dans le moi appercevant du monde réel qui nous est livré tout d'abord par l'apperception.

Cette reproduction nous appartient: notre intelligence est notre ouvrage.

(Laromiguière, *Leçons de philosophie*, IIe volume, leçon XIIIe.)

DIVISION ET BUT DU DEUXIÈME LIVRE.

'apperception nous livre le monde réel: il s'agit ntenant de le percevoir. Qu'est-ce que la percep-? c'est la reproduction, dans le moi appercevant,

Le livre qui précède a été écrit à Grasse il y a déjà bien long-s, et l'histoire de l'intelligence, qui devait le suivre immédiatement, à peu près terminée, quand je me suis apperçu que le mélange, que ut je faisais, de la théorie de la perception avec son histoire, embar-it beaucoup mon travail et le rendait obscur; je me suis alors décidé arer ces deux choses et à mettre ici, tout d'abord, la théorie de la ption: son histoire viendra plus tard.

du monde aperçu. Elle comprend trois opérations : — 1° l'appréhension, une à une, des réalités (*res, materia*) qui composent le monde aperçu, d'où résultent des intuitions ou des idées ; — 2° la synthèse *à posteriori* des intuitions ainsi obtenues, d'où résultent nos concepts ; — 3° la perception définitive des intuitions et des concepts, d'où résulte le souvenir, la mémoire : en un mot, L'INTELLIGENCE. Nous allons traiter successivement de ces trois opérations et montrer qu'elles sont possibles avec l'apperception seule et l'activité.

CHAPITRE PREMIER.

—

DE L'APPRÉHENSION ET DE L'IDÉE.

Les idées sont les premiers rudiments de notre intelligence.... il a fallu commencer par les acquérir une à une.

(Laromiguière, *Leçons de philosophie*, IIe volume, leçon XIe.)

« M. Turgot croyait qu'on s'était trompé en imaginant » qu'en général l'esprit n'acquiert des idées générales » ou abstraites que par la comparaison d'idées plus par- » ticulières. Au contraire nos premières idées sont très- » générales, puisque ne voyant d'abord qu'un petit » nombre de qualités, notre idée renferme tous les êtres » auxquelles ces qualités sont communes. En nous éclai- » rant, en examinant davantage, nos idées deviennent » plus particulières sans jamais atteindre le dernier » terme; et ce qui a pu tromper les métaphysiciens, » c'est qu'alors précisément nous apprenons que ces » idées sont plus générales que nous ne l'avions d'abord » supposé. » *(Vie de Turgot par Condorcet, p.* 189, *Berne*, 1787.)

J'ai inutilement cherché un supplément de lumière sur cette intéressante vue dans l'édition des œuvres complètes de Turgot publiée à Paris en 1808.

(Dugald-Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, tome IIe, ch. II, sect. IV, III.)

I. Image de l'appréhension. — II. Appréhension, dans un groupe, d'une des parties qui le composent. — III. Appréhension, dans un mélange, d'un des éléments qui le constituent. — IV. Appréhension, dans une réalité donnée, de la substance et du mode qui la modifie. — V. Conclusion.

I.

J'apperçois à la fois, en ce moment, une multitude de choses (1); mais dans cette multitude, rien n'est saisi, rien n'est appréhendé : qu'est-ce que l'appréhension? et comment passons-nous de l'apperception de toutes les choses à l'appréhension de l'une d'elles?

Voici, sous mon apperception, des couleurs parfaitement séparées les unes des autres : j'apperçois à la fois toutes ces couleurs ; mais l'apperception n'est pas à l'une plus qu'aux autres, elle est à toutes de la même manière : elle est *vague*, *diffuse*, *uniforme*,—la langue n'a pas de mot qui caractérise fidèlement cette forme primitive de l'apperception ;— il n'y a là assurément rien d'appréhendé, rien de saisi ; l'apperception existe, l'appréhension n'existe pas. Mais supposez que, sans ôter l'apperception aux autres couleurs, je puisse, pour ainsi dire, la serrer autour de l'une d'elles, V. G., autour de cette petite marguerite, dont la corolle blanche se découpe avec netteté sur le gazon vert, de manière à l'étreindre en quelque sorte dans le moi appercevant ; les choses changent : j'apperçois toujours toutes ces couleurs à la fois, mais *vaguement* toutes les autres, et particulièrement cette petite marguerite ; je la saisis dans le vague de l'apperception : *omnium colorum apperceptionis in vacuo :* je la distingue : voilà l'APPRÉHENSION.

Considérée en elle-même, c'est le moi appercevant moulé autour d'une réalité donnée et l'embrassant ; considérée dans sa cause productrice, c'est le moi actif s'emparant de son apperception et la disposant d'une certaine manière autour de la réalité donnée. Dans le premier cas, je l'appelle indifféremment INTUITION, IDÉE, APPRÉHENSION : APPRÉHENSION avec l'école, IDÉE avec tout le monde, INTUITION avec Kant ; dans le second, je lui laisse toujours le nom d'APPRÉHENSION.

II.

1. Cela posé, comment va se produire ce *moulement* de l'apperception autour d'une réalité donnée?

La première condition, c'est qu'une réalité nous soit donnée saisissable, comme tout-à-l'heure, la petite marguerite, c'est-à-dire parfaitement déterminée. Par qui et comment les choses sont-elles déterminées?

Pour nous la réponse est facile : les réalités sont toujours apperçues plusieurs à la fois : elles se limitent sous mon apperception et par là se déterminent les unes les autres : *una de-aliis* ou *ab aliis-terminata est :* l'appréhension devient ainsi immédiatement possible *à posteriori*. Mais pour Kant, et pour ceux qui, avec lui, rejetant l'apperception simultanée, n'admettent comme possible et, par suite, comme réelle, que l'apperception successive, la réponse devient difficile, pour ne pas dire impossible. En effet, si je n'apperçois pas les choses simultanément, mais successivement, je n'apperçois jamais qu'une chose à la fois ; par conséquent cette chose est indéterminée : elle est partout dans le monde apperçu, elle le remplit toute seule tout entier ; elle est sans limites ; je ne puis pas *fixer* l'apperception sur elle : je n'ai rien à côté d'elle pour opérer cette fixation, rien au moyen de quoi je puisse la prendre, comme tout-à-l'heure, la petite marguerite que je saisissais dans le plan *vaguement* apperçu des couleurs, et au moyen de ce plan. Je ne puis donc pas l'appréhender, la saisir : saisir quoi? La réalité apperçue, le *phénomène* est insaisissable *à posteriori*.

Pour sortir de cette difficulté dans laquelle la philosophie de Locke, de Hume, de Condillac s'était jetée si étourdiment, le plus souvent sans s'en douter, Kant place dans le moi appercevant, dans l'apperception, ou, comme Kant l'appelle, dans la sensibilité, deux formes déterminantes, l'*espace* et le *temps*, chargées de déterminer *à priori*, la première, tous les phénomènes du monde *extérieur* : les couleurs et les résistances; la seconde, tous les phénomènes du monde *intérieur* : les phénomènes successifs dont la vie se compose; c'est-à-dire, tous les phénomènes en tant qu'ils sont appréhendés. Dans cette hypothèse, le phénomène en lui-même est indéterminé, mais il est déterminé par l'apperception au moyen des formes qui lui sont propres, et sous lesquelles le phénomène apperçu se trouve en quelque sorte subsumé : nous avons dans le phénomène apperçu la réalité saisie, l'*intuition empirique;* et, dans la forme de l'apperception, le vague : *vacuum*, nécessaire à son appréhension, ce vide particulier de l'apperception dans lequel la petite marguerite est saisie, en un mot, l'*intuition pure*.

Cette hypothèse peut être ingénieuse, mais elle a des conséquences déplorables, et elle est inutile, voyez plutôt : toutes ces couleurs qui sont là sous mes yeux, réunies, groupées dans le plan des couleurs, sont apperçues à la fois; elles se limitent sous mon apperception, et, en se limitant, se déterminent. Qu'ai-je besoin d'une forme *à priori* pour les saisir? je les prends tantôt l'une, tantôt l'autre, au moyen de toutes les autres restées vaguement apperçues, produisant ainsi moi-même la

forme apperceptive sous laquelle je les saisis, et qui n'est plus alors qu'une image *à posteriori* du monde aperçu. Il en est de même des résistances que j'aperçois, que je sens toutes à la fois, groupées dans un tout confus et indéterminé, le *corps humain;* il en est de même des phénomènes successifs dont la vie se compose et qui me sont toujours donnés deux à la fois, dans le *moi vivant*, se limitant sous mon apperception et se déterminant. Encore un coup, pourquoi des formes *à priori* pour saisir apperceptivement toutes ces choses? Ne puis-je pas, au moyen de l'apperception vague du groupe tout entier : le *corps humain* ou le *moi vivant*, saisir, dans ce groupe, une des résistances, un des phénomènes qui s'y trouvent déterminés? et l'*intuition pure* de Kant, la forme *à priori*, donne-t-elle autre chose que ce vague de l'apperception dans lequel et au moyen duquel je saisis apperceptivement, soit dans le *plan des couleurs*, soit dans le *corps humain*, soit dans le *moi vivant*, un fait qui s'y trouve déterminé? Alors pourquoi demander à l'hypothèse ce que l'observation nous fournit d'une manière aussi évidente, aussi palpable, si j'ose parler ainsi? L'hypothèse de Kant serait nécessaire si l'on pouvait démontrer, je ne dis pas l'impossibilité, la chose est toujours aisée, mais la non existence de l'apperception simultanée. Mais nous avons montré et démontré, dans le premier livre (*a*), l'apperception simultanée des couleurs, l'apperception simul-

(*a*) Voyez liv. I. § VI, 1.

tanée des résistances, l'apperception simultanée dans un changement du moi de l'état qui finit et de l'état qui commence; nous avons donc ôté à cette hypothèse de Kant sa seule raison d'être, la seule sur laquelle elle pouvait s'appuyer légitimement, la seule qui pouvait la faire vivre. Toutes les autres sont des illusions qui, comme toute illusion, se dissipent aussitôt qu'on ose les regarder d'un peu près, sans peur et avec attention.

2. Mais il ne suffit pas, pour que l'appréhension ait lieu, que les choses me soient données par l'apperception plusieurs à la fois, se limitant les unes les autres et se déterminant; il faut encore que l'apperception soit fixée sur l'une d'elles, il faut que la disposition apperceptive décrite dans notre premier livre (*a*) soit produite. Sans cette condition en effet, les choses sont, il est vrai, distinctes : *dis-tinctæ res*, mais je ne les distingue pas ; elles sont saisissables apperceptivement, mais je ne les saisis pas. De quelle manière a lieu, dans l'apperception primitive, la fixation de l'apperception sur une réalité déterminée?

Cette question n'est pas facile et je ne prétends pas la résoudre, mais seulement la poser comme elle doit être posée, c'est-à-dire, sans déguiser aucune des difficultés qu'elle présente, et montrer l'impossibilité intellectuelle des solutions qui en ont été données.

☞ Parmi les faits apperçus : *ob-appercipientem jecta*, il en est qui ont en eux *quelque chose de distin-*

(*a*) Voyez liv. I. § III.

gué, et, pour ainsi dire, de relevé et d'un plus haut goût (*a*) : tels sont, par exemple, une couleur vive, une chaleur brûlante, un son perçant, une odeur forte. Or ces faits-là semblent avoir, par eux mêmes, le pouvoir de fixer l'apperception. C'est une illusion : supposez ces faits parfaitement stables, parfaitement immobiles, ils n'ont pas alors plus que les autres le pouvoir de fixer l'apperception, de serrer autour d'eux le moi appercevant, de manière à amener tout seuls et naturellement leur appréhension. Ce n'est pas leur intensité plus ou moins grande qui fait leur pouvoir sous ce rapport, mais leur mutabilité, leur mobilité : ce n'est pas en tant qu'il est fort ou perçant qu'un son attire notre attention, mais en tant qu'il commence ; ce n'est pas en tant qu'elle brille qu'une couleur fixe le regard, mais en tant qu'elle commence à briller ; et le phénomène serait absolument le même si le son, au lieu de devenir plus fort, devenait plus faible ou cessait tout-à-fait ; si la couleur, au lieu de commencer à briller, perdait subitement son éclat.

Leibnitz s'est donc trompé quand, voulant déterminer le caractère des faits apperçus qui ont le pouvoir d'attirer notre attention, il a pris leur intensité plus ou moins grande à la place de leur mobilité : l'intensité ici ne fait rien, la mobilité fait tout. Ce qui a produit l'erreur de Leibnitz, c'est le raisonnement : le raisonnement qui,

(*a*) Voyez Leibnitz, 1° la *Monadologie*, 24, et partout ; 2° *Nouv. Essais sur l'entend. humain*, liv. II, ch. I.

se représentant l'apperception sous l'image d'une surface sensible telle que mon front, mon bras, ma main, nous dit : les faits intenses doivent agir sur cette surface avec plus d'énergie, et, par conséquent se faire distinguer, ou peut être produire eux-mêmes leur perception distincte. Mais cette image et le raisonnement qui s'appuie sur elle sont faux : ils ne représentent pas, l'une, le moi appercevant; l'autre, le rapport particulier qui existe entre le moi appercevant et les faits apperçus : le moi appercevant n'est pas une surface sensible, et les objets apperçus n'agissent pas sur lui comme la brise qui fraîchit me paraît agir sur mon front, ou comme la goutte d'eau qui tombe me paraît agir sur ma main : le moi appercevant, c'est le moi appercevant; et le rapport, le seul rapport qui existe entre lui et les faits apperçus, c'est l'*apperception*. Tout autre mot est faux et dénature ce rapport au lieu de l'expliquer.

☞ Mais peu importe, si les faits apperçus ont le pouvoir de fixer l'apperception, peu importe que ce soit en tant *qu'ils ont quelque chose de distingué*, ou en tant qu'ils commencent? La question n'est pas là pour nous. Et ce pouvoir, ils l'ont certainement en tant qu'ils commencent; c'est là un fait d'observation presque constante, et nous pouvons, pour le démontrer, faire appel à nos souvenirs. Qui de nous, en effet, n'a pas été souvent tiré d'une rêverie profonde ou distrait d'une méditation par un objet invisible qui venait nous toucher; par une odeur qui venait nous surprendre; par un bruit inattendu; par une étoile filant dans le ciel, un éclair illuminant un coin de l'étendue, un arbre tombant

au loin à travers les arbres, une pierre se détachant d'un lieu élevé que nous appercevions sans le voir? Dans ces circonstances et mille autres semblables, le phénomène qui commence appelle bien visiblement le regard, il fixe bien évidemment l'apperception. Voilà un fait certain, bien évidemment certain, non pas démontré, mais observé mille fois; nous pouvons le prendre et résoudre de cette manière la question présente.

Peut-être; mais ce fait avant tout comprenons-le et ne transportons pas étourdiment dans l'apperception primitive un fait de la vie actuelle qui peut-être n'y trouverait plus ses conditions d'existence : pourquoi le phénomène qui commence fixe-t-il l'apperception? et de quelle manière la fixe-t-il?

N'allons pas d'abord nous imaginer que ce phénomène, par cela seul qu'il commence, fixe l'apperception sur lui, c'est-à-dire, produise lui-même la disposition apperceptive qui doit constituer son appréhension : ce serait une véritable étourderie. Le phénomène qui commence se produit dans le moi appercevant et ne change rien à la manière d'être du moi appercevant dans lequel il se produit; s'il fixe l'apperception, ce n'est pas directement et par lui-même : voici de quelle manière.

Parmi les notions dont se compose aujourd'hui mon intelligence, il en est une particulière, la *notion de la vie* : je me sais placé dans un corps fragile et mortel au milieu d'un monde où tout m'est hostile, où tout fait qui commence peut m'apporter une douleur, la mort même si je n'y prends garde. Cette notion

dont je n'ai pas toujours conscience, comme en faisant une chose je n'ai pas toujours conscience du motif pour lequel je la fais, ni de l'idée qui durant tout le temps éclaire et conduit mon travail, ne s'éteint pourtant jamais au fond de l'âme humaine; mais, toujours allumée, toujours brillante, elle tient constamment en éveil le principe actif de toutes nos facultés : sans cesse averti par elle des hasards et des dangers de la vie, je me tiens prêt à tout évènement et reste attentif au fond de moi-même à tout phénomène qui pourrait se produire. Je peux bien, sans doute, après avoir jugé ma position, me livrer au travail, à la méditation, me laisser aller à la rêverie ou m'abandonner au sommeil; mais tout en travaillant, tout en méditant, tout en rêvant et même tout en dormant, je ne perds pas la notion de la vie ni le soin de moi-même. Jamais je ne travaille de toutes mes puissances, jamais je ne dors tout entier; toujours quelque puissance veille en moi quand les autres sont occupées ailleurs ou endormies par le sommeil. *Amor vigilat*, dit l'auteur de l'Imitation, *et dormiens non dormitat* (*a*), et cela est vrai de toute espèce de soin. Qu'importe si je n'ai pas toujours conscience de cette garde attentive et inquiète que je monte pour ainsi dire continuellement autour de moi? Avons-nous toujours conscience de tout ce que nous faisons au moment où nous le faisons? La jeune fille, qui, le soir, porte à Grasse la dépouille odorante de ses rosiers, et qui, tout en marchant son panier sur

(*a*) *De imit. Christi*, lib. III, cap. V, 5.

la tête, tricotte son bas bleu, chante sa chanson patoise et pense à ses amours, a-t-elle la conscience des pas qu'elle fait, du chemin qu'elle suit, de l'effort continuel par lequel elle maintient sur sa tête son panier rempli de fleurs, des mailles qu'elle forme et des mots qu'elle prononce? Non : sa pensée lui présente je ne sais quelle douce image et de cela seul elle a conscience. Tout le reste est pour ainsi dire relégué dans l'ombre, elle le fait sans y penser, sans y réfléchir, sans y prendre garde. Nous sommes tous comme elle : nous faisons toujours mille chose à la fois et nous n'avons jamais conscience que d'une seule, toutes les autres sont reléguées dans l'ombre et n'existent pas pour nous qui les faisons. De ce nombre est cet état particulier de veille dans lequel le moi se maintient sous l'influence perpétuellement présente de la notion de la vie. Je n'ai pas conscience de cette veille, mais je la continue; je veille sans le savoir, mais je veille, et je veille perceptuellement; tant que rien ne bouge, tant que le monde apperçu reste le même, je juge tacitement ma position sans danger et je continue tranquillement mon travail, ma méditation, ma rêverie ou mon sommeil. Mais le monde apperçu vient-il à changer, un fait nouveau se produit-il? alors j'interromps subitement mon travail, ma méditation, ma rêverie, mon sommeil, pour fixer l'apperception sur le phénomène qui se produit afin de reconnaître ce phénomène et de le juger ; et ce n'est qu'après ce jugement que je reprends, s'il y a lieu et si le phénomène a été jugé sans importance, mon travail interrompu, ma méditation subitement abandonnée ou mon sommeil brisé (2).

Parfois le phénomène, qui se produit ainsi, se produit si près de moi, que l'être vivant, pour ainsi dire, surpris, songe d'abord à le fuir, avant de songer à le reconnaître. Un phénomène particulier, réputé mystérieux quoique très-facile à comprendre, se produit alors : l'*émotion de la peur :* je veux fuir ; mais fuir ! Quoi ? par où ? comment ? Le phénomène n'étant pas perçu, rien de tout cela ne peut m'être donné. Alors sous l'influence de la notion de la vie, une impulsion sans caractère déterminé, mais violente et douloureuse, est subitement donnée à tous mes organes ; un bond désordonné, un saut sans forme saisissable en résulte, qui retombe presque aussitôt, parce que durant ce temps le phénomène a été perçu, l'intelligence s'est faite. Mais ce n'est là qu'une exception : le moi, placé devant un phénomène qui se produit songe d'abord à le reconnaître, et son premier effort a pour objet la fixation de l'apperception sur ce phénomène dans le but non réfléchi d'en amener la reconnaissance.

Voilà de quelle manière aujourd'hui les choses se passent, voilà de quelle manière a lieu, dans les exemples rapportés tout-à-l'heure, la fixation de l'apperception. Le phénomène qui commence, loin d'être la cause qui produit la disposition apperceptive d'où résulte son appréhension, est tout simplement la condition première, l'occasion et pour ainsi dire le signal de cette production. C'est le moi, le moi seul qui toujours fixe l'apperception; seulement il le fait alors INSTINCTIVEMENT, sous l'influence non perçue de la notion qu'il a de lui-même et de la vie ; et non avec la perception réfléchie

des motifs, comme cela a lieu dans les circonstances ordinaires, je me trompe: — les circonstances ordinaires sont justement celles dans lesquelles je n'ai pas conscience de cette influence, — dans les circonstances connues.

Si le phénomène qui commence fixait lui-même l'apperception et produisait la disposition apperceptive dont il s'agit, l'appréhension, qui résulterait naturellement de ce fait naturel, ne serait pas véritablement l'appréhension : deux choses essentielles lui manqueraient encore pour ressembler à notre image de l'appréhension tracée dans notre premier paragraphe : — d'abord, ce serait un phénomène sans conscience, par conséquent qui ne serait pas pour moi. Qu'est-ce en effet que la conscience ? c'est la notion de moi-même, je ne dis pas l'apperception de moi-même, mais la notion ; c'est-à-dire, l'idée du moi associée dans un concept à je ne sais quel souvenir, car il n'y a pas de conscience sans un souvenir quelconque ; oui, c'est la notion de moi-même, notion sous laquelle tombent nécessairement tous les faits qui ont le moi pour origine, c'est-à-dire mes actes, et cela d'autant plus qu'ils sont plus mes actes, c'est-à-dire, que l'effort qu'ils réclament est plus grand ; mais sous laquelle ne tombent pas les faits qui n'ont pas comme ces actes le moi pour principe, pour point de départ ; sous laquelle, par conséquent, ne tomberait pas l'appréhension résultant naturellement et sans une intervention de moi-même, du phénomène qui commence : je n'aurais pas conscience de cette appréhension par la raison que je ne la produirais pas. — Ensuite, ce serait un phénomène sans consistance, si j'ose parler ainsi, et,

pour ainsi dire, sans réalité, assez semblable à l'appréhension d'un corps par ma main quand le hasard seul, sans mon intervention, la plie sur ce corps : ce serait un phénomène intellectuel de la nature de ceux dont j'ai déjà parlé, qui sont en nous sans y être perçus : *in nostra apperceptione non capta ;* tels que l'effort particulier au moyen duquel la jeune fille dont je parlais tout-à-l'heure maintient sur sa tête son panier rempli de fleurs. Ce qui manque, en effet, à cet effort de la jeune fille pour exister véritablement comme existe la douce idée que son imagination caresse, ce n'est pas précisément la conscience : comme acte produit par moi cet effort tombe nécessairement sous la conscience ; c'est l'appréhension, c'est-à-dire, la tension, sur cet effort, d'une manière particulière et profonde, du moi apercevant. La conscience, en effet, ce que nous appelons véritablement la conscience, c'est l'appréhension, tombant sous la notion du moi, d'un phénomène déterminé : par cette appréhension, en effet, le phénomène dont je parle se trouve, pour ainsi dire, amené sous la notion du moi; il entre, pour ainsi dire, dans ma vie, dans mes souvenirs, dans mon être. Ensuite cette conscience, par une appréhension ultérieure portant sur la première, peut devenir réfléchie, et par ce moyen arriver à la perception d'elle-même. Mais cette condition n'est nullement nécessaire et n'ajoute pas un atome de lumière au phénomène déjà produit, elle n'en éclaire que les alentours.

Ce qui précède m'amène à dire un mot d'une proposition bien souvent répétée de nos jours en philosophie et qui me paraît renfermer une équivoque et mener tout

droit à une erreur : *le moi,* dit-on, *ne peut pas penser sans savoir qu'il pense;* et l'on ajoute aussitôt: *il ne peut pas sentir*, c'est-à-dire *jouir ou souffrir, sans savoir qu'il sent*. La première de ces propositions est vraie dans un sens, elle est fausse dans un autre : le moi ne peut pas penser sans savoir qu'il pense : si l'on entend par là que la pensée, produit toujours de mon activité, tombe nécessairement sous la notion de moi-même, l'on a raison; mais si l'on veut dire que j'ai toujours la perception de ma pensée, l'on se trompe certainement : la pensée, comme tous mes actes, peut être, et n'être pas perçue. La seconde proposition est fausse absolument : le plaisir ou la douleur étant un fait passif, c'est-à-dire un fait qui ne part point de moi-même, ne tombe pas nécessairement comme la pensée sous la notion du moi, puisqu'il n'y tombe qu'indirectement: par le moyen de l'appréhension, et, comme la pensée, il peut être en moi sans y être perçu, sans y être appréhendé. Le soldat blessé, qui sort du combat quand tout est terminé, rentre sous sa tente et s'apperçoit seulement alors de la douleur qu'il éprouve, direz-vous qu'il commence à souffrir au moment où il prend connaissance de sa douleur? cela serait absurde : la perception, dans ce cas, non-seulement percevrait la douleur, mais elle la produirait en la percevant. Oui cela est absurde; mais ajoutons bien vite, car de l'absurdité d'une chose il n'est pas toujours, il n'est jamais permis de conclure sa non existence, ajoutons bien vite : cela est faux. Oui cela est faux : observez-vous dans les circonstances, d'ailleurs assez nombreuses dans la vie, où, comme le soldat dont je parlais tout-à-

l'heure, nous prenons connaissance de la douleur bien après son apparition dans le moi ; observez-vous au moment même où la douleur se manifeste, jetez promptement sur l'état de douleur non perçue qui disparaît un coup d'œil en arrière; cet état n'est pas encore assez effacé pour que vous ne puissiez en prendre connaissance et vous convaincre que vous souffriez bien réellement avant d'en avoir conscience, avant DE VOUS EN APPERCEVOIR : cette douleur que vous saisissez, vous ne la saisissez pas commençant, mais continuant.

☞ C'est donc une espérance tout-à-fait vaine que d'espérer trouver parmi les faits apperçus la cause productrice de la fixation de l'apperception : cette fixation ne peut venir que du moi ; mais cela paraît tout aussi difficile à comprendre que de la faire venir des objets, pour ne pas dire plus difficile.

Le moi, pour fixer lui-même l'apperception, aurait besoin de plusieurs idées : — premièrement, sans une idée de moi-même il m'est impossible de prendre l'initiative d'un acte quelconque, par conséquent de fixer l'apperception ; — deuxièmement, sans l'idée plus ou moins nette de mon apperception mon action n'a plus sur quoi se porter : je suis un agent sans instrument ; sur quoi vais-je agir ? — troisièmement, sans l'idée, sans le concept d'une certaine disposition de mon apperception, que vais-je faire de mon instrument ? comment vais-je disposer le moi appercevant ? quelle forme vais-je lui donner ? Oui sans ces trois idées, je ne dis pas parfaitement perçues, parfaitement comprises, mais présentes et vaguement apperçues, le moi ne saurait fixer

l'apperception : sans la première, il n'existe pas, car il n'existe pas pour lui ; sans la seconde, il n'a pas d'instrument, ou, s'il en a un, il ne le connaît pas, il n'en a aucune idée, ce qui est absolument la même chose ; sans la troisième il ne conçoit rien à faire. Or pour agir, soit librement, soit spontanément, comme on dit, il faut tout cela, dans le premier cas parfaitement compris, dans le second plus ou moins vaguement entrevu. Ceux qui prétendent expliquer l'action d'une autre manière avoueront, s'ils veulent y réfléchir ; qu'ils ne se comprennent pas ; or une explication inintelligible n'en est pas une.

Mais ces premières idées nécessaires au moi pour fixer l'apperception ne suffisent pas, il faut lui en donner d'autres. En effet, le moi, pour agir, par conséquent pour fixer l'apperception, a besoin d'un mobile clairement apperçu ou vaguement entrevu ; quel sera ce mobile : quel peut-il être ? l'apparition d'un phénomène dans le monde apperçu ? Mais ce phénomène, nous le savons déjà, est impuissant par lui-même. Pour me déterminer à quelque chose, il devrait trouver en moi, lors de son apparition, je ne sais quelle notion de la vie au moyen de laquelle il pût être compris, au moyen de laquelle je pourrais lui trouver un sens quelconque. Mais s'il trouve le moi vide, vide de toute connaissance, quel qu'il soit d'ailleurs, c'est un fait complètement insignifiant pour moi, par conséquent tout-à-fait incapable de m'arracher à l'indifférence de la première heure, à l'immobilité complète, au repos absolu et stupide du premier instant.

Mais ce que je dis ici, vrai sans doute pour toute espèce de phénomènes, ne l'est peut-être plus pour le plaisir et la douleur. Supposez-moi passant subitement du bien-être à une souffrance aiguë, cette douleur qui commence n'aura-t-elle pas la force de m'arracher à l'immobilité dont je parle et de m'amener à m'occuper de ce qui passe ? cela paraît probable, cela même paraît nécessaire, et, de plus, cela s'explique et se comprend : dans ce passage, j'acquière certaine notion du plaisir et de la douleur, et cette notion me servant à comprendre, et, par suite, à haïr mon état qui commence, peut et même doit me déterminer à l'action. Ce raisonnement serait peut-être vrai pour la deuxième de nos actions, pour celle qui n'aurait pas pour objet la fixation de l'apperception, mais pour celle-ci il ne l'est pas. En effet pour que ce raisonnement fût vrai, il faudrait que la douleur qui commence fût appréhendée, car ce n'est que par le moyen de cette appréhension que le moi pourra faire la différence de ces deux états : le bien-être qui finit et la douleur qui commence, c'est-à-dire acquérir la notion dont on parle. Or cette douleur n'est pas appréhendée, puisque son appréhension suppose cela même que nous cherchons : la fixation de l'apperception.

Pourquoi maintenant la réponse qui précède nous paraît-elle si évidente que nous avons peine à ne pas nous y rendre ? C'est que nous n'avons pour la juger que nos souvenirs, et que ces souvenirs nous placent toujours dans la vie actuelle, dans la vie développée, non dans la vie à son début.

Le phénomène qui commence, que ce soit un plaisir,

une douleur, ou bien autre chose, peu importe, tout seul, et sans une idée en moi qui me permette de le comprendre à son arrivée, ne saurait donc me déterminer à fixer l'apperception; il n'est pas, il ne peut pas être le mobile que nous cherchons : ce mobile c'est l'idée dont je parle, idée qui seule peut rendre ce phénomène efficace; c'est une notion de la vie. Le moi devrait donc naître avec une idée de lui-même, avec la notion de son apperception et le concept d'une certaine disposition de son apperception, enfin avec la notion de la vie. Oui, voilà tout ce que vous êtes obligé de supposer dans le moi à son entrée dans la vie, si vous voulez que le moi fixe lui-même l'apperception. Vous pouvez seulement, dans le moi naissant, faire ces idées aussi vagues que vous voudrez; mais il faut nécessairement les y placer, ou se taire complètement sur cette question.

☞ Je sais bien que les philosophes résolvent aujourd'hui toutes ces questions d'une manière beaucoup plus simple; ils les résolvent d'une manière beaucoup trop simple à mon avis, c'est là son malheur : jugez-en vous-même.

A propos des trois idées qui, selon nous, sont nécessaires au moi pour agir, savoir : l'idée de lui-même, celle de l'instrument qu'il doit manier et celle d'une certaine disposition à donner à cet instrument, ils répondent : Cela se fait sans connaissance aucune, *naturellement*. Le mot est charmant et surtout fort commode : il dit tout sans rien dire; mais par cela même ce n'est pas un mot philosophique : qu'est-ce que la nature ici? Aujourd'hui je marche, je parle, j'écris na-

turellement; est-ce que par hasard je n'aurais pas appris à marcher, à parler, à écrire? Et pourtant je marche si bien naturellement, je parle si bien naturellement et j'écris si bien naturellement, que si je n'avais pas le souvenir des efforts qu'il m'a fallu faire à une autre époque de ma vie pour apprendre toutes ces choses, et si je n'étais chaque jour témoin des efforts que font les enfants pour les apprendre comme moi, je pourrais croire que la marche, le parler et l'écriture sont en moi des dons naturels. Une foule de choses nous deviennent naturelles par l'habitude; qui sait si toutes les choses que nous disons naturelles n'ont pas ce caractère? L'habitude, dit-on vulgairement, est une seconde nature; la nature ne serait-elle pas plutôt une habitude partout contractée? Pascal le soupçonnait; avait-il tort, avait-il raison?

A propos du mobile qui, selon nous toujours, peut seul déterminer le moi à intervenir dans l'apperception primitive, voici tout ce qu'ils disent : « La nature humaine, si on la considère, abstraction faite de toute » action et de toute influence extérieure, n'est ni une » *pure table rase,* comme l'a prétendu Locke, ni une » *statue,* ainsi que l'a imaginé Condillac. Elle a en elle- » même, et non hors d'elle, le principe de son activité, » de sa force et de sa grandeur. Elle est primitivement » douée de puissances, de facultés, de tendances qui » n'attendent que le contact ou l'impression d'un objet » extérieur pour se développer et se produire, pour » entrer en exercice (*a*). »

(*a*) Voyez *Dictionnaire des sciences philos.*, au mot CONSCIENCE.

Les philosophes, comme la nature dont ils sont après tout les interprètes et les interprètes les plus sûrs, parlent souvent un langage vrai, mais très-obscur; et l'on serait parfois tenté de leur dire, comme le poète à la nature : *Taisez-vous complètement ou parlez tout-à-fait.* Ici, par exemple, que veut dire la phrase qui précède? Cette phrase couvre très-probablement une pensée vraie; mais elle ne sait pas ou n'ose pas nous la montrer tout-à-fait; essayons de la deviner.

La nature humaine, si on la considère, abstraction faite de toute influence extérieure, a en elle, et non hors d'elle, le principe de son activité. Cela est certain, cela doit être, et nous l'avons nous-même longuement démontré; mais quel est ce principe, et de quelle manière agit-il? voilà ce qu'il nous importe de savoir. Ce ne sont pas assurément les puissances ou les facultés dont vous parlez; car ces facultés, comment entreront-elles en exercice? comment passeront-elles de la puissance à l'acte, du repos à l'action? Elles n'attendent, dites-vous, que le contact ou l'impression d'un objet extérieur. D'accord; mais cela ne m'explique pas comment, sous l'influence de ce contact, ces puissances vont se mettre en mouvement. Le moi réagira-t-il contre l'impression reçue sans la connaître, sans la comprendre plus ou moins? alors il réagira comme un corps frappé réagit sous le choc. Le principe de cette réaction ne sera plus en lui; mais seulement peut-être la puissance.

Ce mot *puissance* est équivoque : qu'entendez-vous par là? Entendez-vous toutes les conditions nécessaires au moi pour réagir contre l'impression reçue? Ce mot

représente alors une idée complexe ; analysez cette idée; montrez-nous séparément toutes ces conditions : la première, vous le reconnaîtrez bien vite, c'est la compréhension à un degré quelconque de l'impression reçue, par conséquent la présence en moi d'une idée au moyen de laquelle je puisse la comprendre. Entendez-vous par ce mot la simple faculté d'agir? Vous l'entendez comme je l'entends, comme on doit l'entendre; mais cette simple faculté ne partira jamais d'elle-même. De ces facultés, vous en pouvez placer dans le moi autant que vous voudrez, si parmi elles, caché pour ainsi dire sous toutes ces puissances, ne se trouve une notion, un souvenir au moyen duquel je puisse trouver un sens à ce qui se produit, l'impression venue du dehors ne m'apportera jamais la vie que je n'ai point, comme un corps mu qui en rencontre un autre paraît lui communiquer son mouvement : le moi n'est pas *inerte,* mais il reste immobile : pourquoi s'ébranlerait-il ?

Mais dans le moi, dans la nature humaine considérée avant toute influence extérieure, ne se trouvent pas seulement des facultés, des puissances; il s'y trouve encore des *tendances*. Qu'est-ce qu'une tendance? Assurément ce n'est plus une faculté, une puissance; mais la manière d'être d'une faculté ou d'une puissance : c'est la puissance déjà tendue vers son terme et pour ainsi dire l'attendant. Eh bien! je vous défie de concevoir cet état de vos facultés sans une notion quelconque, très-vague peut-être, très-obscurément perçue, mais absolument nécessaire. Ce n'est pas seulement pour la liberté qu'a été

fait le proverbe *Ignoti nulla cupido;* c'est pour toute espèce de spontanéité, quelque pauvre qu'elle soit.

La phrase qui précède, peu importe la manière dont on l'entende, pourvu qu'on l'entende de quelque manière, dit donc absolument ce que nous avons dit nous-même : c'est la confirmation de notre propre pensée; confirmation d'autant plus précieuse qu'elle ne s'en doute pas : c'est comme un aveu forcé qu'on ne voulait pas faire et qui nous échappe par la nécessité même des choses.

Battus sur ce point, les philosophes, ces philosophes qui veulent que tout soit simple et petit pour être à notre portée, se reprennent: Non, disent-ils, le principe de notre activité n'est ni une faculté, ni une puissance, ni une tendance; c'est un *instinct*. A la bonne heure! Voilà un mot sur lequel nous pourrons nous entendre, car ce mot n'a pas de sens. Qu'est-ce que l'instinct? Le vulgaire place sous ce mot un phénomène parfaitement déterminé, c'est vrai, par conséquent facile à reconnaître, mais en lui-même complètement inanalysé, par conséquent tout-à-fait inconnu. La philosophie n'est guère plus savante : « L'instinct, nous dit-elle, est un principe » intelligent, stimulant intérieurement l'être vivant et le » déterminant fatalement à l'action (*a*). » C'est bien; mais ce principe, qu'est-il? comment stimule-t-il l'être

(*a*) Voyez *Diction. des sciences philosop.*, au mot INSTINCT; et Dugald-Stewart; *Philosop. de l'esprit hum.*, IIIe vol., *Comparaison entre les facultés de l'homme et celles des animaux.*

vivant? comment le détermine-t-il à l'action? Sur toutes ces questions pas de réponses, ou des réponses hypothétiques ayant toujours pour dernier résultat de faire intervenir Dieu d'une manière très-peu sensée dans l'action des êtres vivants. L'instinct est donc un mot qui attend encore sa signification philosophique; osons la lui donner : ce principe mystérieux, ce je ne sais quoi d'inconnu et pourtant *d'intelligent*, qui stimule intérieurement l'être vivant et le détermine fatalement à l'action, c'est une notion obscurément perçue : c'est la mémoire confuse des nécessités du monde où je vis, la connaissance devenue naturelle en moi des objets qui m'entourent, des êtres vivants au milieu desquels je suis et avec lesquels je vis, ou le souvenir vaguement présent d'un fait qui m'est arrivé, d'une situation dans laquelle je me suis trouvé, etc. Oui, voilà l'instinct partout où il m'est donné de le voir et de l'étudier, c'est-à-dire en moi, aujourd'hui.

Ainsi, par exemple, quand surpris par un évènement *inattendu,* comme on dit, je me mets à l'abri de cet évènement par un mouvement subit, V. G., le saut du corps en arrière, un bond de côté, la tête qui se baisse tout-à-coup pour laisser passer un projectile qui siffle à mes oreilles, la main qui s'agite pour saisir l'objet qui nous menace et parer un coup imminent, ou la paupière qui s'abaisse pour défendre l'œil d'un insecte qui vole; dans tous ces cas, j'agis bien évidemment sous l'influence non perçue de la notion vague que j'ai de moi-même, et des nécessités qui m'entourent. Et, quand, marchant dans les ténèbres, je porte sans réflexion mes deux

mains en avant, c'est bien évidemment encore sous l'influence de la notion vague que j'ai des hasards et des dangers possibles du lieu où je suis que je fais ce que je fais. — Quand, tenant un objet précieux, très-fragile, je le laisse tomber et le rattrape par un mouvement de la main si sottement calculé parfois, s'il était calculé, qu'au lieu de le ressaisir, comme j'en ai sans doute le désir, je l'envoie se briser au loin violemment en mille petits morceaux contre une cheminée de marbre; ou bien, quand, voulant demander une grâce à quelqu'un, je commence, sans rien chercher, par faire naître en lui les sentiments qui doivent me la faire obtenir; dans ces deux cas, et mille autres semblables, j'agis bien évidemment sous l'influence non perçue de la connaissance que j'ai de l'objet que je tiens, du cœur humain auquel je m'adresse. Homère n'a pas cherché long-temps ces belles paroles qu'il met dans la bouche de Priam aux genoux d'Achille, il les a trouvées *instinctivement* sous l'influence non perçue de la connaissance dont je parle.— Quand à la vue d'un fruit vert, sans penser, sans me souvenir, à ce qu'il me semble, tout de suite, je me sens venir des acidités dans la bouche, je suis bien évidemment placé sous l'influence non perçue d'un souvenir; et quand, sortant d'une étude dans laquelle pendant toute une journée j'ai maintenu le silence parmi des écoliers qui travaillaient, j'entre le soir dans une réunion de personnes sensées, mais libres et joyeuses, et qu'importuné tout-à-coup par le bruit que j'entends, je laisse, sottement et sans y penser, tomber ce cri brutal : SILENCE ! ne suis-je

pas sous l'influence bien évidemment non perçue du souvenir de la situation dans laquelle je me trouvais le matin? Voilà l'instinct : c'est toujours une notion obscurément perçue, un souvenir vaguement présent qui agit sur nous d'une manière latente.

Parfois la notion dont je parle se laisse à peine appercevoir tant elle est entrée profondément dans la vie, et personne ne pourrait dire d'où elle vient ni ce qu'elle représente, mais son existence est incontestable. Ainsi, par exemple, quand, le soir, traversant la campagne, la fumée sortie d'un humble et pauvre toit, sans éveiller en moi aucun souvenir déterminé, m'apporte, avec son odeur désagréable, une mystérieuse et douce émotion qui me la fait aimer et respirer long-temps ; — quand vous me demandez, comme Mauduyt à Charles Nodier : Manges-tu du pigeon rôti? et que, surpris de votre question et presqu'épouvanté, je vous réponds, comme lui, instantanément, sans *appercevoir* les motifs déterminants de ma réponse : *Non je ne mange pas du pigeon rôti* (3); — quand un acte infâme dont je suis témoin : la réunion, dans le dessein d'opprimer une femme, à deux misérables qui se disent gens d'honneur, du lâche qui le premier la perdit, m'arrache au fond du cœur un cri d'indignation et me met des larmes dans les yeux (*a*); — ou bien, quand un beau spectacle m'enlevant subitement à mes désespoirs, à mes incertitudes, à mes doutes, me porte à chanter un hymne

(*a*) Voyez *le Demi-Monde*, par M. Alex. Dumas fils.

tout plein d'amour et de foi; dans ces circonstances et mille autres semblables, je ne saurais pas toujours dire peut-être sur quelle notion l'instinct s'appuie, mais il s'appuie toujours sur une notion : cette notion, je la trouve en moi d'une manière tout aussi certaine que tout-à-l'heure; je la sens qui m'éclaire, bien que toujours je ne puisse pas la comprendre : peut-être est-ce encore un souvenir, mais assurément c'est une connaissance.

Hors du moi ou dans le moi, à un âge où il n'existe pas encore pour lui, c'est-à-dire dans l'animal et dans l'enfant, l'instinct n'est qu'une forme; et cette forme, la philosophie veut qu'on l'explique au moyen des faits connus qui lui ressemblent, ou que l'on se taise sur elle. L'on est vraiment tout étonné, quand on lit les philosophes qui ont parlé de l'instinct, l'on est presque consterné de les voir tous, Dugald-Stewart lui-même, se jeter à parler de l'instinct dans l'animal ou dans l'enfant avant d'avoir dit un mot de l'instinct dans l'homme. Mais à quoi donc peut-on espérer arriver en procédant ainsi, sinon à une hypothèse sans fondement, c'est-à-dire à une rêverie qui ne vaut pas même la peine d'être lue?

Concluons : toutes ces solutions sont impossibles, oui rationnellement impossibles; si nous voulons que le moi fixe lui-même l'apperception, il nous faut mettre en lui à son entrée dans la vie les trois idées que nous avons d'abord indiquées, savoir : l'idée de lui-même, celle de son apperception, et celle d'une certaine disposition de son apperception; et de plus une notion de la vie. Ah! sans doute, avec cette hypothèse tout de-

viendrait facile : le moi a, pour ainsi dire, conservé dans la mort la notion de la vie; il a dormi, avec les idées dont je parlais tout-à-l'heure, comme la sentinelle endormie dort avec son arme, sans les laisser tomber, sans s'en dessaisir, et le moment du réveil arrivé, il se trouve muni de toutes les conditions nécessaires à la vie qui va commencer. Tout se passe alors comme dans les exemples rapportés plus haut; la vie commence tout naturellement, ou plutôt, elle ne commence plus, elle se continue : la naissance est un réveil. Mais qui osera, qui voudra admettre cette hypothèse? il est si facile, si simple de faire commencer la vie à la naissance; c'est là une chose si bien démontrée, nous le croyons du moins.

Ainsi partout la même difficulté : ni le moi, ni les objets ne nous semblent pouvoir fixer l'apperception. Irons-nous donc demander à Dieu son intervention toute puissante pour fixer l'apperception et produire sans nous la première de nos appréhensions? ce serait tout-à-fait inutile, car nous retomberions par là dans une impossibilité déjà constatée : si Dieu intervient directement dans l'apperception primitive et fixe lui-même l'apperception, l'appréhension ainsi produite, n'étant pas l'œuvre du moi, mais d'une puissance étrangère, est toujours un phénomème sans conscience et sans réalité ; elle est comme si elle n'était pas.

Mais alors comment a lieu, dans l'apperception primitive, la fixation de l'apperception sur un objet déterminé? Je ne le sais pas. Mais je me demande pourquoi les choses ne se passeraient pas alors comme elles se

passent aujourd'hui; pourquoi, par exemple, la fixation de l'apperception sur un objet donné dans l'apperception primitive n'aurait pas lieu comme elle a lieu dans les exemples rapportés plus haut et rappelés déjà plusieurs fois. C'est, me répond-on, que cela supposerait dans le moi, au point de départ et avant toute perception, l'idée de lui-même et le souvenir confus d'un passé qui est incompréhensible. Mais est-on bien sûr que cette idée et cette notion, le moi ne les ait pas à son entrée dans la vie? Est-on bien sûr qu'à ce moment le moi ne se sait pas confusément, et que ce passé n'existe pas vaguement pour lui? Est-on bien sûr enfin que la vie commence à la naissance? J'ai fait voir, dans le premier livre (*a*), qu'il y a dans l'âme humaine une foule d'idées vagues dont il est impossible de montrer ici-bas l'origine ou d'expliquer la formation, quelque chose comme le souvenir confus d'une vie antérieure. Comment explique-t-on ce fait déjà tant de fois constaté, et si évident d'ailleurs, si manifeste pour quiconque réfléchit un peu, et ne pense pas tout savoir sans avoir jamais rien appris? Le malheur de la philosophie aujourd'hui, sur beaucoup de questions, ne serait-il pas de vouloir comprendre l'homme en l'enfermant dans des limites qui ne le contiennent pas tout entier? Ce qu'il y a de certain, c'est que, de quelque côté que nous nous tournions, il nous est impossible de trouver un commencement à la vie intellectuelle.

(*a*) Voyez *Hist. de l'intellig.* liv. I, § II, la fin.

Quoi qu'il en soit, voilà la question posée : j'ai voulu la poser, je n'ai pas prétendu la résoudre ; j'attends qu'on la résolve. Mais, par grâce, qu'on ne nous donne plus des mots pour des solutions ; qu'on ne nous parle plus de *tendances*, de *spontanéité* ou d'*instinct*. J'ai dit ce que c'est que tout cela : c'est le moi, c'est l'être vivant, agissant sous l'influence de certaines notions vagues, obscures et confuses : si vous en voulez faire autre chose, je ne vous comprends plus. Ce n'est pas moi assurément qui nierai jamais l'action de Dieu dans ses créatures, soient-elles ou non intelligentes ; rien ne m'est mieux démontré, rien ne m'est plus évident que cette action divine se mêlant partout à mon action propre ; mais, religieusement, je l'adore, je ne cherche pas à la comprendre, et, philosophiquement, je ne veux pas la faire immédiate et directe, car alors elle ne nous appartient plus ; c'est nous ôter l'initiative qui nous fait des êtres vivants, c'est faire de l'homme un animal, tel que le concevait Descartes, un végétal ou une pierre. Dieu agit en nous par une sorte d'influence intellectuelle : il a mis dans l'homme, peu importe comment, — sur cela j'admettrai tout ce qu'on voudra, pourvu que je puisse le comprendre et que, pour le comprendre, je ne sois pas obligé de donner à l'homme des facultés imaginaires que je ne comprendrais pas, — il a mis dans l'homme une notion confuse de lui-même, un vague souvenir du ciel : voilà l'instinct, je veux dire l'instinct humain, le *sentiment ;* et aux choses d'ici-bas il a donné le pouvoir de réveiller en nous, dans certaines circonstances, cet ineffable souvenir. C'est par ce souvenir qu'il agit en

nous, c'est par lui qu'il nous mène, qu'il nous pousse, qu'il accomplit en nous, sans rien ôter à notre initiative, la destinée pour laquelle il nous a créés. Ainsi faite, l'action de Dieu sur l'homme se comprend merveilleusement : c'est en nous éclairant d'une pâle mais céleste lumière qu'elle nous pousse, c'est en nous rappelant confusément un ineffable souvenir qu'elle nous mène. L'homme n'est plus une pierre qui se laisse mouvoir, c'est une intelligence qui comprend, qui comprend plus ou moins, et se meut elle-même par cela seul qu'elle comprend.

Sur cette question, comme sur tant d'autres, n'oublions pas, la philosophie l'a fait trop souvent, que nous sommes des hommes, c'est-à-dire des êtres intelligents, et qu'à ce titre nous ne cherchons pas seulement la vérité, mais une vérité que nous puissions comprendre : tout ce qui n'est pas intelligible pour nous, venant de nous, est pire qu'une erreur, c'est une bêtise. Je demande pardon d'écrire le mot, mais il est en vérité le seul qui convienne à ce dévergondage de la pensée, si commun de nos jours, qui la rend plus inintelligible que les faits mêmes qu'elle a pour mission d'analyser et de traduire. N'oublions pas surtout qu'un mot n'est pas une solution bien que parfois il en ait l'air, et « tâchons, » comme le dit Locke avec plus de vérité que d'à-pro- » pos, de nous délivrer de ces illusions que nous sommes » enclins à nous faire à nous-mêmes en prenant des » mots pour des solutions. Il ne nous sert de rien de » faire semblant de savoir ce que nous ne savons pas, » en prononçant certains sons qui ne signifient rien de

» distinct et de positif. C'est battre l'air inutilement ;
» car des mots faits à plaisir ne changent pas la nature
» des choses, et ne peuvent devenir intelligibles qu'en
» tant que ce sont des signes de quelque chose de posi-
» tif, et qu'ils expriment des idées distinctes et déter-
» minées (*a*). »

Je suppose donc la question qui précède résolue selon les idées de chacun. Mais obligé d'avoir une solution pour ce qui va suivre bientôt, je prendrai sans la supposer vraie, parmi les différentes solutions que je viens d'indiquer, celle que du moins nous avons reconnue comme intelligible; c'est-à-dire, celle qui place dans le moi, à son entrée dans la vie, je ne sais quelle vague souvenance d'un passé que je n'explique point, par conséquent une notion obscure de lui-même et de la vie. Si je voulais défendre cette opinion qui fut celle de Platon, de St Augustin, de Leibnitz, et d'autres encore, je pourrais le faire par des raisons qui étonneraient peut-être; mais qu'importe, je ne parviendrais jamais à la démontrer, par conséquent je me contente de dire : Je ne sais pas, et de crier à la science de mon temps : Science, sur ce point, tu ne sais rien non plus (4)!

III.

La condition première de toute appréhension, c'est, nous l'avons vu, la séparation, dans un groupe, de la

(*a*) *Essai sur l'entendement humain*, liv. II, ch. XIII, § 18.

réalité qui doit être appréhendée. Mais toutes les choses dont nous avons aujourd'hui des idées ne sont pas ainsi séparées dans la nature : elles forment des composés, des mélanges dans lesquels leurs limites se fondent et se perdent, leurs distinctions s'effacent. Ainsi la couleur, la résistance, l'odeur et le bruit se mélangent dans la manière dont je suis présentement modifié ; — le rouge, le jaune et le noir sont mélangés sur les pétales de cette brillante anémone (*a*) ; le jaune, le bleu et le rouge, sur ses feuilles ; le dur, le rude, le froid et le chaud, sont mélangés dans ma main gauche ; le sifflement du vent dans la tête du pin, son bruissement dans les feuilles des chênes, le bruit de la cascade, le murmure qui monte de la ville, et le bourdonnement des insectes autour des fleurs, bruits déjà formés par la combinaison de mille bruits divers, se mélangent de nouveau dans le son présent ; — et l'odeur, par moi sentie en ce moment, est le résultat mélangé de l'odeur des roses, des orangers, des lilas, des jacinthes qui fleurissent partout autour de moi, du thym, du myrte et des lavandes sauvages : comment nous sont donnés dans un mélange, afin d'y être appréhendés, les éléments qui le constituent?

Aujourd'hui la réponse est facile : j'ai en moi les idées distinctes des éléments qui se trouvent ici combinés, et je puis, au moyen de ces idées, les chercher dans la combinaison présente, les y découvrir et les y reconnaître :

(*a*) L'*anemone coronaria* (Linné), *limóune* dans le patois de Grasse.

l'élément de la combinaison nous est alors donné dans l'idée, et nous cherchons si la réalité présentement saisie a quelque chose de ce que l'idée nous représente. Mais au point de départ, dans l'apperception primitive, comment nous sont donnés, dans un mélange, les éléments qui le constituent?

1. La première réponse qui se présente est celle-ci : Les éléments que la nature confond ici, ou maintenant dans un composé, ailleurs, ou dans un autre moment, elle les sépare dans des simples et nous les donne isolés. — Ainsi les différentes couleurs mélangées dans cette anémone me sont données, séparées : le noir, sur les parements de mes habits; le rouge, dans cette rose; le jaune, dans ce narcisse; et le bleu, dans la corolle des jacinthes (*a*); — les résistances, confondues dans ma main, me sont données séparées dans les différentes parties de mon corps : le froid sur mon front et le dur sous mon corps, etc. — Des nombreuses odeurs qui constituent l'odeur du lieu où je suis, je n'aurai plus, si je m'éloigne seulement de quelques pas, que l'odeur des jacinthes; si je monte au sommet de la montagne, que celle du myrte; — et dans un moment le bruit de la cascade me sera seul donné. Par conséquent lorsque ces éléments me sont donnés isolés, je puis les appréhen-

(*a*) La rose de Provins, *rosa gallica;* —le narcisse jaune, *narcissus pseudonarcissus* (Linné); —l'*hyacinthus orientalis* (Linné), naturalisée, dit le docteur Honnorat dans son *Dictionnaire provençal*, aux environs de Toulon, de Grasse et de Nice ; on l'appelle en patois : *du muguet ;* à Grasse, on la trouve partout.

der, les percevoir, en acquérir une idée, et plus tard, au moyen de ces idées, les considérer dans leurs composés comme il vient d'être dit.

Mais cette réponse est dupe d'une illusion : la séparation qu'elle indique n'atteint pas les éléments simples du composé; les réalités, qu'elle isole, sont encore, toujours et partout composées. — Le rouge prédomine, il est vrai ; dans cette rose, mais il n'y est pas seul, il s'y trouve mélangé de blanc, de jaune, de noir, de bleu, etc.; le jaune prédomine dans la corolle de ce narcisse, mais il s'y trouve mélangé avec du rouge, du blanc, du bleu, du vert, etc. Ainsi de toutes les couleurs : toute couleur réelle est toujours et partout mélangée; si nous la croyons simple, c'est que nous la considérons non plus en elle-même, mais dans l'idée qu'elle nous rappelle et sous laquelle nous la subsumons. — Sur mon front le froid n'est pas seul, il prédomine seulement, mais il est accompagné d'une résistance et d'une douleur, faibles, il est vrai, et que je ne remarque pas, parce que je subsume la combinaison sous l'idée de l'élément prédominant. — A quelques pas d'ici je n'aurai que l'odeur des jacinthes; cela n'est pas, cela est impossible : mille autres odeurs, connues ou inconnues, s'y mêleront encore et altéreront par leur présence sa simple et pure essence. — Dans un moment le bruit de la cascade me sera seul donné : quoi? parce que le vent sera tombé, parce que la nuit sera venue et la vie silencieuse dans la ville comme ici? Mais il faudrait encore ôter au ciel sa brise, aux plantes la vie végétative, à tous les corps les affinités secrètes qui les poussent et les attirent les uns vers

les autres ; il faudrait arrêter le sang qui circule dans vos veines ; il faudrait en un mot immobiliser la nature entière ! Jamais le monde ne vous donnera une réalité simple comme l'est votre idée qui la représente : tout ce qui est réel est toujours et partout plus ou moins mélangé. — Comment nous sont donnés ces éléments simples que nos idées représentent ? comment arrivons-nous à les saisir dans les mélanges que nous présente la nature ?

2. Les philosophes, pour résoudre cette question, ont admis dans l'intelligence humaine une faculté particulière qu'ils ont nommée ABSTRACTION. Qu'est-ce que l'abstraction ? *C'est,* suivant toutes nos logiques, *la faculté que nous avons, un composé nous étant donné, de considérer en lui un des éléments qui le composent à l'exclusion des autres :* avons-nous réellement cette faculté ?

Aujourd'hui, dans une combinaison qui m'est donnée, je puis, cela est certain, ne considérer qu'un des éléments qui la constituent : dans une couleur mélangée, ne voir qu'une des nuances qui la composent ; dans un son, n'entendre qu'un des bruits dont il est formé ; dans une résistance, ne sentir que le froid qui s'y mêle ou la douleur qui l'accompagne ; dans l'odeur présente, ne faire attention qu'à l'odeur des jacinthes, ou bien à celle des orangers : oui sans doute, mais cette faculté, je l'ai dit, tient aux idées que je possède : c'est parce que j'ai en moi les idées de cette nuance, de ce son, de froid, d'odeur de jacinthe, que je puis considérer ici séparément les éléments simples que

ces idées représentent : l'idée antérieurement acquise éclaire l'appréhension, et le regard, guidé par elle, peut aller chercher, dans la combinaison donnée, et y saisir l'élément connu que cette idée représente et dont elle est pour ainsi dire le signalement. Je n'acquiers plus cette idée, je m'appuie sur elle, et je marche avec elle à la découverte d'un fait inconnu, mais que déjà je suppose être tel ou tel. Otez-moi l'idée; ce que je puis avec elle, sans elle je ne le pourrai plus : vous m'aurez ôté ma faculté d'abstraire. Il en est des composés, qui maintenant me sont donnés, comme de l'aire de ma chambre, formée d'hexagones réguliers, dans laquelle je trouve une foule de figures, par la raison que j'ai en moi l'idée de ces figures et qu'au moyen de ces idées, je les y crée, pour ainsi dire, moi-même; mais qui, en réalité, n'y sont pas, et qu'une intelligence qui n'aurait pas comme moi ces idées n'y trouverait certainement jamais. L'ABSTRACTION, dans ce cas, c'est l'*attention*, je veux dire l'activité éclairée par une idée antérieurement acquise et conduisant l'appréhension d'après elle : c'est l'opération intellectuelle éclairée et guidée par une idée.

3. Mais au point de départ, quand je n'ai pas encore d'idées, et qu'il est question pour moi d'en acquérir, qu'est-ce que l'abstraction? Puis-je alors comme maintenant, dans un composé qui m'est donné, aller chercher et saisir un élément qui s'y trouve perdu? Assurément si je le puis, ce n'est pas, comme tout-à-l'heure, au moyen des idées; ou bien il faudrait supposer que toutes nos idées sont innées : il faut admettre ici une véritable

faculté d'abstraire, mais il faut la définir : il faut dire ce qu'elle est, et comment elle opère, car un nom tout seul ne signifie rien et ne représente souvent qu'une illusion. Or, cette faculté qui doit saisir un élément que la nature ne donne pas, d'après l'hypothèse, ne saurait être conçue autrement que comme une faculté spéciale faite uniquement pour percevoir cet élément particulier, et qui reste oisive et comme endormie tant que cet élément ne se montre pas.

Au premier abord ces facultés existent ou paraissent exister : les sens ne sont-ils pas des facultés percevantes distinctes, dont chacune est chargée de nous livrer un élément du monde réel : la vue, la couleur ; le toucher, la résistance ; l'ouïe, le son ; l'odorat, l'odeur et le goût, la saveur ? Peut-être, mais ces sens ne suffisent pas : la la couleur, — et j'en dirais autant de la résistance, du son, de l'odeur et de la saveur, — est multiple ; la vue, si elle est une, ne saurait saisir ces diversités ; il faut admettre dans l'œil, dans le nerf optique, des fibres nerveuses distinctes, décomposant tout l'organe, et chargées de percevoir, les unes, la couleur blanche ; les autres, la couleur rouge ; d'autres, la couleur bleue, etc. ; et, dans ces fibres, les décomposant à leur tour, des fibres plus petites, pour saisir les variétés du blanc, du rouge et du bleu, etc. Quelques savants physiologistes ont admis, je crois, et soutenu l'existence de ces fibres dans le nerf acoustique (*a*) ; mais pourquoi dans le nerf

(*a*) Voyez Doyère, *Leçons d'histoire naturelle, anotomie et physiologie des animaux*, VI[e] leçon, chap. III, de la vue.

acoustique seulement et pourquoi pas dans les autres sens? Pourquoi, par exemple, ne pas admettre ces fibres dans le nerf optique? Est-ce parce que les couleurs nous sont données dans l'espace? Mais les sons nous sont donnés dans le temps, et, s'ils forment dans le temps des composés, dans lesquels il est impossible de les distinguer apperceptivement sans leurs idées, il en est absolument de même des couleurs dans l'espace. Ou les sens ne sont pas des facultés d'abstraction, ou bien il faut admettre, dans chacun d'eux, d'autres sens, plus petits, chargés de percevoir les variétés et les sous-variétés que la couleur, la résistance, le son, l'odeur et la saveur nous présentent.

Ce n'est pas tout : les sens ne donnent que le monde matériel : je veux dire la couleur, la résistance, le son, l'odeur et la saveur; aucun d'eux n'atteint l'âme et ses manières d'être : le sentiment, la pensée, l'activité, la volonté. Comment distinguerons-nous ces deux ordres de faits dans les combinaisons où ils se mêlent toujours? Créons la conscience, je le veux bien; mais cela ne suffit pas encore : les phénomènes de l'âme sont tout aussi nombreux, tout aussi variés que les couleurs ou les sons; si la conscience est une, elle ne saurait saisir ces diversités dans les combinaisons qu'elles forment et dans lesquelles seules nous les trouvons; il faut admettre en elle, comme dans chacun de nos sens, un nombre indéfini de facultés percevantes distinctes.

L'ABSTRACTION serait donc la décomposition de l'intelligence en des multitudes de facultés percevantes. Oui,

si elle est, elle ne peut être que cela. Mais elle n'est pas : l'intelligence est une, c'est l'APPERCEPTION.

Qu'est-ce d'abord qu'une théorie intellectuelle dont les éléments sont pour ainsi dire tous inventés et dont l'image première est évidemment empruntée au monde matériel ? Une seule chose est vraie dans tout cela : les cinq sens; le reste est supposé. La conscience est une faculté imaginée à l'exemple des sens pour expliquer la connaissance d'un monde qu'on ne pouvait plus leur rapporter. Que de mal il a fallu pour l'établir ! les autres facultés s'établiront de même; car le principe une fois admis : que *les sens sont des facultés percevantes distinctes*, les résistances sont inintelligentes; elles ont cedé, elles cèderont encore; et demain, si la psychologie ne revient à l'unité de l'intelligence, elle admettra cet organisme intellectuel tout entier; elle ne saurait s'arrêter dans cette voie sans revenir sur ses pas : il faut admettre toutes ces facultés jusqu'à la dernière, ou nier le principe d'où ces facultés découlent.

Quoi donc ? peut-on nier que les sens sont des facultés percevantes ? — Il faut distinguer dans chacun de nos sens : — premièrement, un organe dont le jeu dépend toujours plus ou moins de mon activité, un organe qui m'est soumis, V. G., l'œil, la main : — deuxièmement, une modification de nous-mêmes dont l'existence est liée pour nous, comme l'effet à sa condition, au jeu de cet organe, V. G., la couleur, la résistance, le son : — troisièmement, l'apperception de cette modification. L'organe et la modification diffèrent dans chacun de nos sens; l'apperception est la même dans tous, tantôt

tendue et tantôt détendue. Prenez une des nombreuses modifications que vous rapportez au tact, la chaleur par exemple; supposez que cette modification, au lieu d'être générale, comme on dit, c'est-à-dire répandue par tout le corps, se localise dans un organe particulier, mobile comme la main ou comme l'œil; vous aurez un sens de plus, sans avoir une faculté intellectuelle de plus, ni une modification de plus, vous n'aurez de plus qu'un organe. Vous êtes mieux armé sans contredit, du moins sous un certain rapport; vous disposez d'un moyen nouveau, mais la nature et votre intelligence sont restées les mêmes. Au contraire prenez une de ces modifications qui se localisent dans un organe particulier, le son par exemple, et supposez que cette modification, au lieu de se localiser, se répande comme la chaleur et affecte le corps humain tout entier : cette hypothèse n'est pas absurde, et les physiologistes, si vous voulez vous adresser à eux, vous apprendront, car ils le savent, de quelle manière la chose pourrait arriver; eh bien, alors, vous aurez un sens de moins, sans avoir une faculté intellectuelle de moins ni une modification de moins; vous n'aurez de moins qu'un organe; vous êtes moins bien armé peut-être, mais la nature et votre intelligence sont restées les mêmes. Il en est ainsi de tous vos sens : vous pouvez en augmenter ou bien en diminuer le nombre sans rien changer à la nature qui pose devant vous, ni à votre intelligence qui l'apperçoit. Les sens ne sont donc pas des facultés percevantes distinctes, mais des mondes divers apperçus par l'âme et dont l'existence (l'*apparition* et la

disparition) est liée pour nous au jeu de certains organes. Mais gardez-vous de croire que l'organe dont je parle soit une chose absolument nécessaire à la modification, et qu'en vous ôtant l'organe que je viens de vous donner tout-à-l'heure, je vous ôterais en même temps, par cela même et nécessairement, la chaleur dont ma volonté l'a fait, pour un instant, la condition *sine qua non* : Dieu peut m'ôter, quand il le voudra, tout cet ensemble d'organes qu'il m'a donné, sans m'ôter aucune des réalités apperçues en ce moment. Je ne pourrai plus agir, c'est vrai, mais je jouirai, comme auparavant, des couleurs, des sons, des odeurs, etc. : les sens sont des moyens d'action ; ce sont des instruments : par eux je puis prendre une part à la production de mes modifications, mais ce n'est pas par eux que je les apperçois, ni surtout que je les distingue.

Les sens, des facultés percevantes ! mais ces facultés nous seraient inutiles : à quoi nous serviraient-elles ? *à décomposer*, nous dit-on, *les combinaisons que la nature nous présente* (*a*). Mais ces combinaisons n'existent pas : où sont-elles ? assurément, ce n'est pas cette pierre (*couleur + résistance*), cette fleur (*couleur + résistance + odeur*), ce fruit (*couleur + résistance + odeur + saveur*), etc. ; car ces combinaisons n'existent réellement que dans notre imagination qui les forme sous l'influence d'une illusion que nous ex-

(*a*) Voyez Dugald-Steward, *Philosophie de l'esprit humain*, vol. I, ch. IV, sect. I.

pliquerons plus tard ; ce ne sont pas des choses, des réalités; mais des concepts, des jugements et très-probablement des erreurs. Ce qu'il y a de certain, c'est que pour l'apperception, pour les sens, l'orange, par exemple, n'a point cette résistance, cette odeur, ni cette saveur que je crois lui trouver, quand je ne suis pas attentif à me garantir des illusions sans nombre qui accompagnent aujourd'hui l'usage des sens ; c'est une certaine couleur terminée par une certaine forme et rien de plus. Les sens n'ont donc pu nous être donnés pour défaire des combinaisons qui pour eux n'existent absolument pas.

Je me trompe : ces combinaisons existent pour l'apperception : la couleur, la résistance, la saveur, l'odeur et le bruit se trouvent souvent ensemble mélangés et confondus; mais ce n'est jamais dans un sujet différent du moi, et là, ce ne sont pas les sens qui nous servent à les distinguer ; car au point de départ, dans l'apperception primitive, leur usage, c'est-à-dire la mise en exercice de chacun d'eux séparément, est impossible, et, plus tard, quand nous avons des idées de toutes ces choses, leur usage est inutile. De fait, en ce moment, pour compter les différentes modifications mélangées et confondues dans mon état présent, je ne fais aucun usage des sens.

4. Ainsi, parmi les réponses que nous venons d'examiner, aucune ne résout la question posée plus haut : COMMENT NOUS SONT DONNÉS, AU POINT DE DÉPART, DANS UN MÉLANGE, LES ÉLÉMENTS DIFFÉRENTS QUI LE CONSTITUENT ; aucune n'a saisi le fait réel qui se trouve ici et rend possible

l'appréhension : ce n'est pas la séparation à un moment donné, des éléments qui composent le mélange; ce n'est pas la détermination de ces éléments au moyen de leurs idées ; ce n'est pas enfin la perception isolée, au moyen d'une faculté spéciale créée *ad hoc*, d'un élément particulier. La première de ces réponses regarde comme complète une séparation qui ne l'est jamais; la seconde prend pour une opération primitive qui donne l'idée, une opération ultérieure qui la suppose acquise et s'appuie sur elle; la troisième, plus intelligente, il est vrai, voyant très-bien la double illusion dont sont dupes les deux premières, essaie de sortir de la difficulté par une hypothèse insoutenable. Il faut donc chercher une quatrième réponse; mais cette réponse, il faut la trouver et non la faire : elle doit être la monstration d'un fait qui rende possible l'appréhension dans les circonstances présentes : quel est ce fait?

Supposez sous mon apperception à la fois, soit dans le plan des couleurs, soit dans le corps humain, soit dans le moi vivant, c'est-à-dire passant d'un état à un autre, deux termes, deux mélanges BN et BP (*a*), remplissant à eux seuls tout le monde apperçu ; et voyez ce que donne cette hypothèse : cinq faits sont là présents : *quinque res appercipiuntur*. D'abord les deux mélanges : BN et BP; ensuite, les trois éléments qui les composent; B, N, P. Parmi ces cinq faits, B se trouve

(*a*) Voyez la planche I. Dans les deux figures qui la composent, cette planche nous présente une image nécessairement très-imparfaite du *plan des couleurs*. La ligne elliptique représente la limite imaginaire de ce plan.

partout dans l'objet de l'apperception, il n'a pas de limites dans le monde apperçu ; il est indéterminé : *a nulla re*, ou *de nulla re terminatur;* je ne puis pas fixer l'apperception sur lui : je n'ai rien à côté de lui pour le prendre ; je ne puis pas le saisir : saisir quoi ? il en est autrement de N et de P : ces deux faits se limitent sous mon apperception, ils se terminent l'un l'autre; ils sont déterminés : *unum ab altero* ou *de altero terminatur* ; je puis les prendre l'un au moyen de l'autre : N au moyen de P, P au moyen de N : N et P sont saisissables. Mais les deux mélanges BN et BP ne le sont pas, car ils ne sont déterminés ni l'un ni l'autre ; ils n'ont pas de limites dans le monde apperçu ; ils n'y sont pas donnés. Ce n'est pas le mélange BN qui finit en o s, c'est l'élément N seulement ; ce n'est pas le mélange BP qui commence en o s, c'est seulement l'élément P. Parmi nos cinq faits, tous les cinq apperçus, deux seulement sont donc saisissables, N et P ; par conséquent l'apperception, en se fixant sur le terme BP, n'y saisit et n'y peut saisir que P; en se fixant sur le terme BN, elle n'y saisit et n'y peut saisir que N. N et P, dans les conditions dont je viens de les entourer, sont donc absolument, pour ce qui regarde leur appréhension, comme s'ils étaient seuls et non combinés avec B.

L'apperception, disais-je, tout-à-l'heure, en se fixant sur le terme BP, n'y saisit et n'y peut saisir que P. Tous les philosophes, au contraire, veulent qu'elle y saisisse le mélange BP tout entier ; c'est une erreur évidente : j'apperçois le mélange BP tout entier, mais je ne le saisis qu'en partie et comme il est déterminé, c'est-à-dire

qu'en lui je ne saisis que P. Cette erreur des philosophes tient à ce qu'ils ne font pas de différence entre *appercevoir* et *appréhender;* entre la faculté pure et simple : l'intelligence, et l'opération intellectuelle; mais la différence est immense entre ces deux manières d'appercevoir : l'apperception est passive, par conséquent sans conscience; l'appréhension est active, par conséquent seule accompagnée de la conscience : la première est naturelle, elle a lieu constamment sans que j'aie besoin de m'en mêler; la seconde est toujours mon ouvrage, elle n'a lieu qu'autant qu'une réalité m'est donnée, parfaitement déterminée, et que je serre, pour ainsi dire, l'apperception autour de cette réalité, de manière en quelque sorte à l'étreindre dans le moi appercevant, comme je l'ai déjà dit en décrivant l'appréhension.

Si maintenant l'on fait attention à la composition des termes BN et BP et au rôle que jouent dans cette composition les trois éléments dont ils sont formés B, N, P, on remarquera que P, dans BP, est la différence de ce terme d'avec le terme BN (*illud per quod differt*); que N, dans BN, est la différence de ce terme d'avec le terme BP; et l'on arrivera à la conclusion suivante : DEUX TERMES ÉTANT DONNÉS, L'APPERCEPTION, EN SE MOULANT SUR L'UN D'EUX ET L'APPRÉHENDANT AU MOYEN DE L'AUTRE, NE SAISIT DANS CE TERME QUE SA DIFFÉRENCE D'AVEC CELUI AU MOYEN DUQUEL ELLE LE SAISIT. Telle est la loi qui fixe les conditions et la portée de notre appréhension. Nous reviendrons bientôt sur cette loi pour en montrer les conséquences; aujourd'hui faisons-en l'application à la décomposition de nos mélanges.

En fixant l'apperception sur une couleur donnée dans le plan des couleurs, ce que j'y saisis, ce n'est pas cette couleur tout entière, mais seulement la différence de cette couleur d'avec le milieu vaguement apperçu qui l'entoure et la délimite ; V. G., en fixant l'apperception sur notre petite marguerite, ce que j'y saisis, ce n'est pas la couleur tout entière de la marguerite, mais seulement la nuance particulière par laquelle cette couleur diffère de la couleur du gazon qui l'entoure et la limite de tous côtés. — Au milieu du moelleux des touffes de thym et de myrte contre lesquelles je suis adossé, se trouve pourtant je ne sais quel point dur provenant sans doute du terrain pierreux où croissent ces plantes ; eh bien ! en fixant l'apperception sur ce point résistant, ce que j'y saisis, ce n'est pas cette résistance tout entière, telle qu'elle est en réalité, mais seulement sa différence d'avec le milieu résistant qui l'entoure et la détermine. Vous pouvez supposer sous ma main qui touche à l'arbre quelque chose de semblable, un point particulier de résistance provenant, je suppose, d'un peu de résine liquide distillée par l'écorce ; eh bien ! en fixant l'apperception sur ce point délimité dans la résistance générale de ma main, ce que j'y saisis ce n'est pas cette résistance particulière tout entière, dans toute l'étendue et la réalité de son essence, mais seulement sa différence d'avec le milieu résistant qui l'entoure et la détermine. — Enfin, dans le son présent, arrêtez subitement le bruit de la cascade, deux sons réels me sont alors donnés à la fois, celui qui finit et celui qui commence ; le premier composé du siffle-

ment de la brise dans la tête du pin, de son bruissement dans les feuilles des chênes, du bourdonnement des insectes, du murmure qui monte de la ville et du bruit de la cascade ; le second, seulement des quatre premiers ; eh bien ! l'apperception en se fixant, en se moulant sur le son qui commence, n'y saisira ni le sifflement de la brise, ni le bruissement du vent, ni le bourdonnement des insectes, ni le murmure de la ville en mouvement, ni leur mélange tout entier ; mais seulement la différence de ce mélange d'avec le son mélangé qui finit : ce serait le bruit de la cascade, si au lieu de le supposer finir, dans le son présent, nous l'y supposions commencer ; dans l'hypothèse actuelle, c'est l'absence de ce bruit.

IV.

Ce qui précède nous fournit la solution d'une dernière question très-importante et très-célèbre : COMMENT NOUS SONT DONNÉS, DANS UNE RÉALITÉ DONNÉE, LA SUBSTANCE ET LE MODE QUI DANS CETTE RÉALITÉ LA MODIFIE : COMMENT NOUS SONT DONNÉS, DANS UNE RÉALITÉ DONNÉE, LE GENRE ET SA DIFFÉRENCE SPÉCIFIQUE ?

En fixant l'apperception sur un objet limité dans le monde apperçu, je saisis dans cet objet la différence qui s'y trouve déterminée par le milieu dans lequel je l'appréhende. Cette différence, pour être saisie ici sur un individu, n'est pas une individualité ; c'est un genre, une substance : je la retrouve dans une foule d'objets apper-

us. Je n'appréhende plus alors seulement ces objets, je les subsume sous cette différence perçue, et par là je les juge identiques ; en un mot : je les confonds tous sous mon idée acquise. Mais bientôt, soupçonnant des différences inapperçuès dans ces réalités subsumées sous une même idée, je les recueille et les rapproche sous mon regard. Je forme ainsi un monde apperçu artificiel dans lequel la substance, qui m'a servi à le former, se trouve partout, dans lequel, par conséquent, je ne pourrais pas la saisir sans son idée ; mais dans lequel se limitent et se déterminent les différents modes de cette substance, dans lequel je puis les saisir les uns par les autres. La forme, sous laquelle se présente alors l'appréhension, c'est la comparaison : saisissant d'abord, au moyen de son idée, la substance dans une des réalités rapprochées, j'appréhende ensuite cette même réalité successivement au moyen de toutes les autres, de manière à saisir en elle le mode particulier de la substance que toutes ces réalités y déterminent. Prenons des exemples.

En fixant l'apperception sur notre petite marguerite, je saisis en elle la différence qui s'y trouve déterminée par le gazon vert dans lequel elle est placée et au milieu duquel je l'appréhende. Quelle est cette différence? Je n'ai point de nom pour répondre à cette question. Seulement cette différence n'est pas le *blanc;* car le *blanc* n'est pas ce par quoi la couleur de la marguerite diffère de la couleur du gazon, mais ce par quoi cette couleur diffère de la couleur du gazon, de la couleur des roses, de celle des narcisses, des oranges, des jacinthes. Par conséquent,

le blanc ne saurait être déterminé par une seule de ces couleurs réelles : par le gazon vert ; mais il veut, pour être complètement déterminé, la présence de toutes ces couleurs individuelles : une seule vous manque-t-elle ? le *blanc* n'est pas entièrement déterminé, vous ne pouvez pas le saisir.

Mais quelle que soit cette différence, elle est : je la saisis au moyen du gazon vert qui la détermine et je la perçois : *illam per–capio* (*a*). Subsumant alors sous son idée toutes les couleurs réelles dans lesquelles je la retrouve, V. G., cette rose, ce narcisse, cette orange, ces jacinthes, je les recueille et les rapproche sous mon regard de la petite marguerite; puis saisissant, au moyen de son idée, dans cette dernière fleur, la substance qui m'a servi à recueillir les autres, j'appréhende la petite marguerite successivement au moyen de la rose, du narcisse, de l'orange, des jacinthes ; et, de cette manière, j'arrive à saisir en elle, outre la substance de toutes ces couleurs, c'est-à-dire la différence de la marguerite d'avec le gazon, le mode particulier de cette substance qui s'y trouve déterminé par la présence de la rose, du narcisse, de l'orange et des jacinthes, c'est-à-dire le *blanc*.

Le rapprochement des réalités sous le regard, ce rapprochement nécessaire pour que leur comparaison puisse avoir lieu, ne suppose pas du tout que ces réalités se touchent ; mais seulement qu'elles sont apperçues

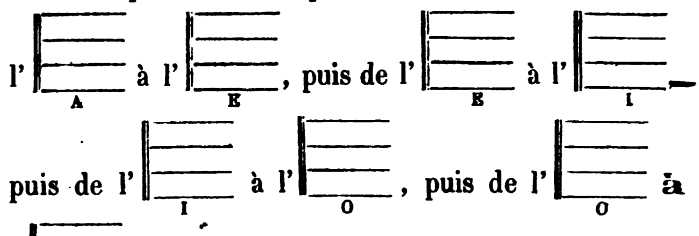
(*a*) Voyez plus loin De la perception proprement dite.

à la fois, qu'elles existent à la fois dans le plan des couleurs, en d'autres termes : un intermédiaire apperçu entre deux couleurs appréhendées n'empêche point l'appréhension de passer immédiatement de l'une sur l'autre, par conséquent de saisir, dans la seconde, le mode particulier que la première y détermine. Il y a plus : dans ce cas, l'intermédiaire dont je parle se trouve, pour ainsi dire, supprimé par l'appréhension des termes qu'il sépare et n'arrive pas à la conscience.

De cette manière me sont données dans le corps humain les résistances importantes que j'y connais : mon bras, ma jambe, mon pied, ma main, etc. ; et, dans chacune de ces résistances, le mode particulier qui la distingue. Je saisis d'abord dans le monde des résistances, au moyen de l'apperception totale de ce monde, mon bras, ma jambe, mon pied, ma main, etc. ; puis ces résistances une fois tenues apperceptivement, je prends l'une d'elles pour centre de l'appréhension, ma main, par exemple, et, l'appréhendant de nouveau au moyen de mon bras, de ma jambe, de mon pied, je saisis en elle la différence qui s'y trouve déterminée par ces dernières, c'est-à-dire ma main telle que le tact me la donne.

Maintenant supposez tous les bruits qui m'entourent éteints ; voilà le silence réalisé comme nous pouvons le réaliser. Au milieu de ce silence faites commencer un son, le son A, par exemple. Ce son qui commence fixe l'apperception ; je le saisis pour ainsi dire au milieu

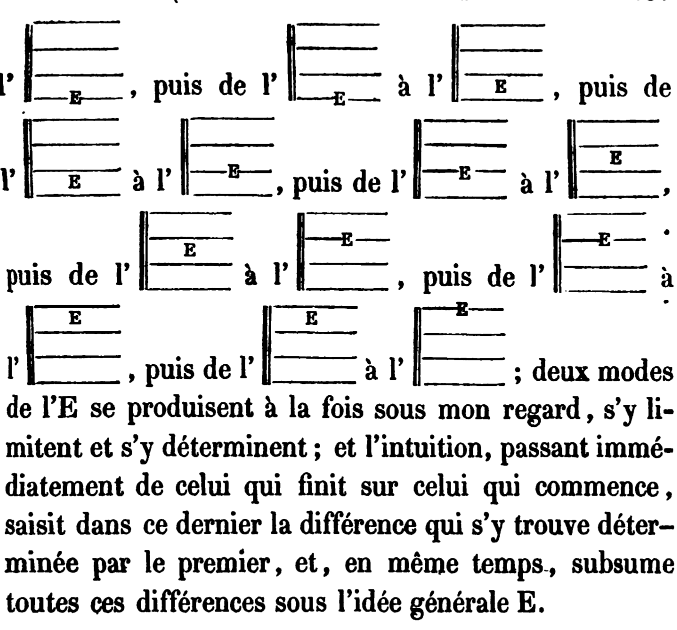
du silence ; mais je ne le saisis pas tout entier : je ne saisis en lui que la différence qui s'y trouve déterminée par le silence qui finit, c'est-à-dire : le son. Mais bientôt ce son, qui continue, passe sous mon intuition de



l' à l', puis de l' à l' — puis de l' à l', puis de l' à l' ; deux modes du son se produisent à la fois sous mon regard, s'y limitent et s'y déterminent ; et l'intuition, passant immédiatement du son qui finit sur le son qui commence, saisit dans ce dernier la différence qui s'y trouve déterminée par le premier, et en même temps, subsume toutes ces différences sous l'idée générale, sous l'idée mère : *son*.

Mais ceci ne nous donne pas encore les sons E, I, O, U, tels que nous les avons aujourd'hui ; c'est que, pour avoir ces sons, il ne suffit pas d'appréhender, comme nous l'avons fait, le son E au moyen du son A, le son I au moyen du son E, le son O au moyen du son I, et le son U au moyen du son O ; il faut les appréhender tous au moyen de tous les autres : A, au moyen de E, de I, de O, de U ; E, au moyen de A, de I, de O, de U, etc.

Supposons maintenant l'un des sons qui viennent d'être saisis : le son E, passant de l' (E) à



de l'E se produisent à la fois sous mon regard, s'y limitent et s'y déterminent ; et l'intuition, passant immédiatement de celui qui finit sur celui qui commence, saisit dans ce dernier la différence qui s'y trouve déterminée par le premier, et, en même temps, subsume toutes ces différences sous l'idée générale E.

Mais ceci ne nous donne pas encore les sons E E E E E E E E tels que nous les avons aujourd'hui, ou du moins tels qu'aujourd'hui le musicien les possède : c'est que, pour avoir ces sons, il ne suffit pas d'appréhender, comme nous venons de le faire, le son E au moyen du son E, le son E au moyen du son E etc. ; il faut les appréhender tous au moyen de tous les autres, comme il a été dit pour les sons générateurs : E, A, I, O, U.

De la même manière absolument me sont donnés dans une rose, par exemple, d'abord l'odeur, ensuite les modes divers qui la différencient.

Supposez-moi sans odeurs, et placez sous mon nez un œillet : j'ai l'odeur d'œillet, ou plutôt, de tel ou tel œillet particulier. Mais saisissant cette odeur au moyen de la *non odeur* qui disparaît, je saisis en elle seulement la différence qui s'y trouve déterminée par la *non odeur*, c'est-à-dire, seulement l'odeur. Maintenant faites passer sous mon nez, à la place de l'œillet, d'abord une rose, puis une jonquille, puis une fleur d'oranger, etc.; deux modes de l'odeur se produisent à la fois sous mon regard, s'y limitent et s'y déterminent ; et l'intuition passant immédiatement de l'odeur qui finit sur l'odeur qui commence, saisit dans cette dernière la différence qui s'y trouve déterminée par la première, et en même temps subsume toutes ces différences sous l'idée générale : *odeur*.

Mais ceci ne nous donne pas encore l'odeur de rose, l'odeur de jonquille, l'odeur de fleur d'oranger, telles que nous les avons aujourd'hui; c'est que pour avoir ces odeurs il ne suffit pas d'appréhender, comme nous venons de le faire, l'odeur de rose au moyen de l'odeur d'œillet ; l'odeur de jonquille au moyen de l'odeur de rose; l'odeur d'oranger au moyen de l'odeur de jonquille; il faut les appréhender toutes au moyen de toutes les autres : l'odeur d'œillet au moyen de l'odeur de rose, de l'odeur de jonquille, de l'odeur de fleur d'oranger, etc.; l'odeur de rose au moyen de l'odeur d'œillet, de l'odeur de jonquille, de l'odeur de fleur d'oranger, etc.

L'odeur de rose une fois saisie dans la rose dont je viens de parler, je la perçois : *illum per-capio ;* puis, une fois perçue, je subsume, sous son idée, toutes les odeurs dans lesquelles je la retrouve : l'odeur de la rose à cent feuilles, l'odeur de la rose musquée, l'odeur de la rose du Bengale (*a*), etc. ; et, rapprochant sous mon nez les trois roses à propos desquelles j'ai ces trois odeurs, j'appréhende l'odeur de rose, saisie dans la rose à cent feuilles, au moyen de l'odeur de la rose musquée, de la rose du Bengale, et j'obtiens ainsi un mode de l'odeur de rose, par conséquent, un nouveau mode de l'odeur.

Je passe sur la perception des saveurs : le lecteur la devinera facilement d'après ce qui précède ; et j'arrive au jugement de la théorie philosophique admise aujourd'hui par tout le monde sur la question qui nous occupe (5).

« En présence de plusieurs objets particuliers, vous » négligez les caractères différents qui les séparent ; » vous considérez à part un caractère qui leur est com- » mun à tous et vous abstrayez ce caractère. Examinez » la nature et les conditions de cette abstraction..... » Soit placé devant mes yeux un objet blanc : de là » puis-je arriver immédiatement à l'idée de couleur ? » puis-je mettre d'un côté la blancheur et de l'autre la » couleur ? cette séparation est-elle possible ? analysez » ce qui se passe en vous à l'aspect d'un objet blanc. » Vous éprouvez une sensation, ôtez ce que cette sensa-

(*a*) *Rosa centifolia* (Lin.), *rosa moschata* (Ait.), *rosa indica* (Wild.).

» tion a d'individuel, vous la détruisez tout entière :
» vous ne pouvez pas négliger la sensation de blancheur,
» et réserver ou abstraire la couleur, car il ne vous reste
» absolument rien (6). Mais à l'objet blanc dont nous
» parlions tout-à-l'heure faites succéder un objet bleu,
» puis un objet rouge, etc. ; ayant alors des sensations
» de couleurs différentes, vous pouvez négliger leurs
» différences et ne considérer que ce caractère commun
» à toutes d'être des sensations de la vue, c'est-à-dire
» des couleurs, et vous obtenez ainsi l'idée abstraite et
» générale de couleur. Mais dans le cas précédent, nous
» nions qu'il soit possible à l'esprit de faire une distinc-
» tion entre couleur blanche et couleur. Prenons un
» autre exemple : si vous n'aviez jamais senti qu'une
» seule fleur, l'œillet, auriez-vous l'idée de l'odeur en
» général ? L'odeur d'œillet serait pour vous la seule
» odeur possible, ou plutôt ce serait une odeur au-delà
» de laquelle vous n'en chercheriez, vous n'en soup-
» çonneriez même aucune autre. Si maintenant à l'odeur
» d'œillet se joint ou succède l'odeur de rose, et
» d'autres odeurs différentes, en plus ou moins
» grand nombre, pourvu qu'il y en ait plusieurs et
» qu'il puisse y avoir comparaison, et par suite connais-
» sance des différences et des ressemblances, alors vous
» pourrez vous élever à l'idée générale d'odeur. Qu'y
» a-t-il de commun entre l'odeur d'une fleur et celle
» d'une autre, sinon qu'elles ont été senties à l'aide du
» même organe par le même individu (*a*) ? »

(*a*) M. Cousin, *Hist. de la philos. moderne*, tom. II, 2[e], 3[e], 4[e] leçons.

Cette théorie, comme on le voit, est justement tout l'opposé de la vérité. Je ne la suivrai pas dans tous ses détails, c'est inutile et j'aurais trop de choses à y reprendre. Je me contente de deux remarques : — « Si » vous n'aviez jamais senti qu'une seule fleur, l'œillet, » auriez-vous l'idée de l'odeur en général ? » Réponse : je n'aurais qu'elle ; l'odeur d'œillet pour moi ne serait absolument pas. — « Si maintenant à l'odeur d'œillet » se joint ou succède l'odeur de rose, et d'autres odeurs » différentes en plus ou moins grand nombre, pourvu » qu'il y en ait plusieurs et qu'il puisse y avoir comparai- » son, alors vous pourrez vous élever à l'idée générale » d'odeur. » — Tout au contraire, j'ai déjà l'idée d'odeur, et loin de m'élever à cette idée, je pars d'elle et je descends aux diversités dont elle est mère : *quas generat*.

Il y a ici une confusion qu'il importe de faire disparaître : vous placez sous mon nez une seule fleur, un œillet ; j'ai alors l'odeur d'œillet, ou plutôt, comme je l'ai déjà dit, l'odeur de tel ou tel œillet particulier. Mais cette odeur, je ne la saisis pas, par conséquent je ne la connais pas telle qu'elle m'est donnée par l'apperception, telle qu'elle est sentie ; je ne la saisis, je ne la connais que comme elle est déterminée par la *non odeur* au milieu de laquelle pour ainsi dire cette odeur m'est donnée, c'est-à-dire seulement comme odeur en général ; par conséquent la seule idée que j'aie en sentant cet œillet c'est l'idée d'odeur, et non l'idée d'odeur d'œillet : l'odeur d'œillet n'existe absolument pas pour moi. L'erreur qui précède tient donc à la confusion de l'apperception et de l'appréhension.

V.

1. Si nous ne nous sommes pas trompé, la théorie, contenue dans les trois paragraphes qui précèdent, montre la possibilité de l'appréhension, dans tous les cas possibles, sans des moyens pour ainsi dire surnaturels : elle montre la possibilité de l'appréhension, au milieu d'un groupe, d'un des objets apperçus qui le composent, sans des *formes à priori ;* la possibilité de l'appréhension, dans un mélange, des éléments qui le constituent, sans des idées innées de ces éléments, et sans des facultés percevantes distinctes ; la possibilité de l'appréhension, dans une réalité donnée, de la substance et des modes qui la modifient, sans une idée à *priori*, soit du mode, soit de la substance ; sans une *opération intellectuelle particulièrement mystérieuse et incompréhensible*, comme Dugald-Stewart appelle dans ce cas l'abstraction (*a*) ; en un mot : elle montre la possibilité de l'appréhension partout et toujours au moyen de l'apperception seule et du pouvoir que j'ai de la fixer sur un objet déterminé : pour saisir, soit dans le plan des couleurs, soit dans le corps humain, soit dans le moi vivant, c'est-à-dire, passant d'un état à un autre, un fait qui s'y trouve déterminé, l'apperception, l'apperception telle que je l'ai décrite dans le premier

(*a*) D.-Stewart, *Philos. de l'esprit humain*, IIe vol., ch. II, sect. IV, III.

livre, me suffit, pourvu que je puisse la serrer autour de ce fait déterminé comme je plie et serre ma main autour d'un corps qui m'est donné.

2. Mais si je puis saisir apperceptivement, dans le monde apperçu, soit le plan des couleurs, soit le corps humain, soit le moi vivant, tel ou tel fait qui s'y trouve déterminé ; le moi lui-même : la substance de ces trois mondes, je ne puis pas le saisir, car il n'est pas déterminé : où le prendre ? il est partout, il emplit le monde apperçu : *totum implet mundum ;* avec quoi le prendre ? rien n'est apperçu en dehors de lui au moyen de quoi je puisse l'appréhender. Le moi appercevant est, pour ainsi dire, trop étroit pour pouvoir se saisir lui-même : *animus ad habendum seipsum angustus est* (*a*). Il n'en est pas ainsi du phénomène : le phénomène est déterminé ; il n'emplit pas tout le monde apperçu, mais seulement une portion limitée de ce monde ; je puis donc le saisir : j'ai à côté de lui pour le prendre tout ce qui l'entoure et le limite. Mais alors ce n'est pas la *réalité phénoménale* tout entière que je saisis, c'est seulement sa différence d'avec le milieu qui l'entoure, en un mot : c'est seulement le phénomène.

Hume était donc conduit par un merveilleux instinct de la vérité quand il disait que le moi n'est pas perçu directement, mais seulement le phénomène, et c'est une étourderie de lui répondre : « Le phénomène n'est pas » au fond différent de la substance, c'est la substance

(*a*) St Aug., *Confess.*, lib. X, cap. 8.

» elle-même, la substance modifiée d'une certaine ma-
» nière ; vous ne pouvez donc pas saisir les phénomènes
» du moi sans saisir le moi : vous saisissez à la fois le
» moi et le phénomène, vous les saisissez ensemble, ou
» vous ne saisissez rien du tout ; » car cette objection ne prouve qu'une chose : l'ignorance absolue de ceux qui l'ont faite, touchant la véritable nature et les conditions de l'appréhension. Ce n'est pas de ce côté qu'il faut attaquer Hume : de ce côté il est imprenable ; et sa pensée, restreinte à ce qu'elle est dans cette proposition, bien loin d'être une erreur, est une véritable découverte et une découverte importante.

Mais si le moi ne peut pas être perçu directement, il ne faut ni s'en étonner, ni s'en affliger ; il faut, au contraire, s'en réjouir : si le moi était perçu directement, ce ne serait pas une réalité, mais l'ombre de je ne sais quelle réalité : ce serait une apparence, un fantôme, une ombre : en un mot ce serait une différence ! ce serait un phénomène !

CHAPITRE II.

—

DE LA CONCEPTION ET DU CONCEPT.

Comme des traits épars ne forment pas un tableau, des idées dispersées ne sauraient former notre intelligence; l'intelligence de l'homme est surtout dans les rapports, dans les liaisons.

(Laromiguière, *Leçons de philosophie*, tom. II, XIIe leçon.)

Un entendement, dans lequel la diversité de l'intuition serait donnée en même temps par la conscience, percevrait les objets au lieu de les penser purement et simplement, c'est-à-dire, au lieu de les produire lui-même au moyen de ses concepts dans la synthèse des intuitions.

(Kant; voyez, dans la *Critique de la raison pure*, la *Déduction des concepts intellectuels purs*, section II, §§ XVI, XVII et XXI.

I. Définition de la raison pure; sa réfutation. — II. Possibilité de la conception A POSTERIORI. — III. Conclusion.

I.

L'appréhension nous donne des idées, mais ces idées sont éparses et désunies, elles ne forment point d'ensemble; par conséquent, elles ne représentent pas encore le monde apperçu qui est la synthèse des réalités représentées par ces idées, elles ne sont pas encore notre intelligence. Pour qu'elles deviennent notre intelligence, il faut les rapprocher, les unir, les associer dans un concept; en un mot, il faut les synthétiser comme les réalités qu'elles représentent. Comment cette association, cette synthèse va-t-elle se produire?

Pour Kant, l'association de nos idées dans un concept,

leur conception, est impossible sans des concepts innés, sans des formes synthétisantes *à priori*. Pourquoi cela? parce que n'appercevant pas les choses simultanément, mais successivement, leur synthèse ne peut jamais nous être donnée apperceptivement, ou, comme dit Kant, *à posteriori*. Ainsi ce principe de l'apperception successive, qui a déjà conduit Kant à l'intuition *à priori* des réalités, devait encore le conduire à la synthèse *à priori* des intuitions.

En effet, si je n'apperçois pas les choses simultanément, mais successivement, je n'apperçois jamais qu'une chose à la fois. Par conséquent cette chose est tout-à-fait indéterminée, je ne puis pas la saisir *à posteriori* : saisir quoi? — Nous la saisissons, dit Kant, *à priori*, au moyen des formes dont l'apperception est originairement pourvue et sous lesquelles nous la subsumons (*a*). — C'est bien, mais l'intuition, qui résulte de cette appréhension *à priori*, est isolée dans le moi appercevant; elle est sans rapport avec l'intuition qui la précède et celle qui va la suivre; mes perceptions s'amassent ainsi sans former un ensemble, elles s'entassent dans ma mémoire sans lien et sans unité; leur succession même n'est pas apperçue : je ne vois pas si elles se suivent. Cela étant, d'où vient la synthèse des intuitions? car enfin ces intuitions, ces idées sont liées dans mon intelligence. — Elle vient, dit Kant, de l'entendement: l'esprit humain est chargé de la produire. — Mais, pour

(*a*) Voyez, même livre, chapitre I, § II, 1.

la produire, l'esprit a besoin d'un modèle, et ce modèle, n'étant plus donné *à posteriori*, doit être donné *à priori* dans l'esprit : c'est un concept inné, une forme de l'*intellect agent*, au moyen de laquelle il peut mettre de l'ordre dans ses intuitions. Toutes ces conséquences sont nécessaires : suivons-les ; nous arriverons à la RAISON PURE tout entière.

Quel est ce concept qui sert de modèle au moi pour produire la synthèse des intuitions ? quels éléments comprend-il ? Ces éléments sont faciles à déterminer : le concept, modèle de la pensée, doit contenir tout ce qui se trouve dans la synthèse des intuitions et n'est pas donné *à posteriori ;* par conséquent, si nous prenons un à un nos différents concepts, si nous les analysons avec un peu d'attention, nous arriverons facilement à déterminer en eux ce qui n'est pas *à posteriori*, par conséquent ce qui appartient au concept *à priori*. Mais pour ne rien oublier, pour être sûre d'elle-même, cette revue, dit Kant, doit avoir une méthode : elle doit partir du concept même de synthèse qui est comme l'unité de l'entendement, et suivre ce concept dans ses transformations diverses jusqu'aux limites où ces transformations s'arrêtent, c'est-à-dire jusqu'aux limites mêmes de l'entendement. De cette manière nous serons sûr d'avoir parcouru l'intelligence tout entière, et d'avoir déterminé le nombre intégral et la place des concepts *à priori* qui la constituent (1). Voici cette analyse :

Etudiée dans son concept, par conséquent partout et toujours, la synthèse nous présente trois choses : — 1° des termes synthétisés ; — 2° l'unité synthétique de

ces termes : le tout formé par la synthèse, la synthèse elle-même, ou l'unité d'action qui la réalise ; — 3° une forme déterminant cette synthèse et la faisant, suivant les cas, soit la *juxtaposition*, soit la *succession*, soit la *progression* : le rapport $\div 0 \cdot 1$: l'*intensité*, *le nombre*; soit l'*être* (esse), soit la *substance* (sub-stare), soit la *cause*, soit la *communauté*, par exemple, dans le concept d'une orange, l'union de la couleur, de la forme, de la résistance, de l'odeur et de la saveur. Parmi ces trois choses nécessairement contenues dans toute synthèse, la première, les termes, sont *à posteriori*, du moins quant à leur diversité, à leur matière (*a*) : ce sont nos intuitions. La seconde et la troisième, c'est-à-dire l'unité synthétique et la forme de la synthèse sont *à priori*. Il y a donc en nous, antérieurement à toute perception, premièrement, un pouvoir logique de synthétiser les intuitions, un concept pur, représentant la synthèse dans sa plus haute généralité, par conséquent dans son *unité synthétique* : c'est, pour Kant, le concept JE PENSE, autrement dit, l'idée de la conscience ; deuxièmement, les concepts purs de JUXTAPOSITION, de SUCCESSION, d'INTENSION, d'ÊTRE, de SUBSTANCE, de CAUSE et de COMMUNAUTÉ. Kant appelle ces premières formes de la synthèse les *catégories* de l'entendement pur, par la raison qu'elles résument tout l'entendement humain.

Mais si ces catégories résument l'entendement, elles

(*a*) Quant à leur forme, nous savons déjà qu'ils sont *à priori*. Voyez le livre précédent, § II, 1.

ne l'épuisent pas, nous ne pouvons pas nous y arrêter, il faut aller plus loin, il faut atteindre les dernières limites du concept de synthèse. Ces premières transformations de la synthèse présentent en effet elles-mêmes d'autres transformations, d'autres formes particulières, qu'il faut placer, comme les catégories d'où elles dérivent, dans la *spontanéité* synthétisante, et faire *à priori*. Par exemple, la JUXTAPOSITION est possible de trois manières : en LIGNE, en SURFACE et en VOLUME. Comment, sans un modèle posant devant moi, pourrais-je produire ces formes de la JUXTAPOSITION? et si ce modèle ne m'est pas donné *à posteriori*, il faut bien qu'il me soit donné *à priori* dans l'esprit, comme une forme intellectuelle au moyen de laquelle je puis donner à la JUXTAPOSITION ces formes diverses. Kant indique de même, comme étant *à priori*, deux formes particulières de la COMMUNAUTÉ : 1° la simple PRÉSENCE des modes en communauté, par exemple, en Dieu (dans notre concept de Dieu) la puissance, l'intelligence et la bonté ; 2° la RÉSISTANCE, par exemple, en Dieu toujours, la justice et la bonté qui se font, pour ainsi dire, équilibre. Et, en effet, pour réaliser, comme je le fais, entre mes intuitions, cette double forme de la COMMUNAUTÉ, il faut bien que j'en contemple quelque part le modèle; si ce n'est pas *à posteriori*, dans la réalité apperçue, ce doit être en moi-même, *à priori*.

Ce n'est pas tout : la LIGNE, pour m'en tenir à cette première forme de la *juxtaposition*, présente elle-même deux formes distinctes : la DROITE et la COURBE; pour donner à la LIGNE cette double forme et disposer ainsi mes intuitions, il me faut un concept *à priori*,

ou bien la réalisation, là, sous mes yeux, apperceptivement, de ces deux formes de la LIGNE, par conséquent l'apperception simultanée.

A son tour, la LIGNE COURBE est possible suivant un CERCLE, une ELLIPSE, une PARABOLE, une CYCLOÏDE, etc.; plaçons donc encore dans la *spontanéité* synthétisante, quelle que soit d'ailleurs cette spontanéité : un être, ou une idée, le concept *à priori* de ces formes nouvelles; sans quoi la réalisation de ces formes parmi nos intuitions est quelque chose d'incompréhensible, d'impossible.

Un mot encore et j'ai fini : ces premières formes de la ligne peuvent se combiner deux à deux, trois à trois, suivant certains rapports : ainsi, par exemple, deux lignes droites peuvent être PARALLÈLES ou SÉCANTES, et leur SÉCANCE peut être à ANGLE DROIT, à ANGLE OBTUS, ou bien à ANGLE AIGU; si, nulle part, je n'ai vu ces formes, ces rapports, puisque je les réalise parmi mes intuitions, puisque je les produis en moi-même en déterminant de ces trois ou quatre manières mon intuition pure d'espace, il faut bien que j'en possède le modèle *à priori*.

Cette analyse de la *raison pure*, pour ne s'être pas entourée de l'obscurité habituelle au sujet, pour s'être faite ensuite, non pas seulement l'analyse de la *raison pure* de Kant, mais l'analyse de la *raison pure* en général (2), n'en est pas pour cela moins fidèle, au point de vue particulier de la pensée Kantienne, et Kant, nous en sommes persuadé, l'avouerait tout entière dans ce qu'elle a d'essentiel.

Pour Kant en effet, toutes les formes, que nous

venons d'indiquer comme étant *à priori*, sont en effet *à priori;* seulement elles ne sont pas toutes *à priori* de la même manière, et sur ce point Kant pourrait blâmer notre travail : les unes sont *à priori* naturellement, dès le principe : ce sont les *catégories*. Les autres sont tout simplement formées *à priori :* ce sont des produits *à priori* de l'imagination pure ; notre imagination, dit Kant, les forme en déterminant d'une certaine manière, au moyen des *catégories*, son intuition pure d'espace ou de temps; en un mot, ce sont des déterminations *à priori* de l'espace ou du temps obtenues au moyen des *catégories* : les unes sont primitives, non formées, mais innées; les autres sont ultérieures, dérivées des premières, et formées par nous. Je ne pouvais pas admettre cette différence. Que parmi ces formes les unes soient primitives et les autres dérivées, je veux bien l'accorder, si l'on entend par là seulement que les unes sont des substances et les autres des modifications de ces subtances, modifications qui, par conséquent, supposent les substances d'où elles dérivent et sont impossibles avant elles et sans elles; mais je n'accorderai jamais que les formes dérivées soient des produits de l'imagination, que l'imagination ait pu les former en déterminant le sens intime ou sa forme pure au moyen des catégories; car qui eût pu la guider dans cette détermination? sur quel patron l'imagination aurait-elle calqué ces formes? d'après quel modèle les aurait-elle produites? Ce patron, ce modèle n'est pas donné dans la *catégorie :* la *catégorie* ne représente qu'elle-même, et, si l'imagination n'a pas d'autre

modèle, elle ne fera que ce qu'indique la *catégorie;* il n'est pas donné non plus dans la réalité, il ne se trouve pourtant pas dans l'intuition pure. Quoi donc! l'imagination produirait-elle ces formes sans un modèle? Kant reconnaît parfaitement la difficulté que nous signalons ici, mais il avoue n'y pouvoir répondre : « Le *schématisme* de notre entendement, dit-il (le *schématisme*, c'est-à-dire l'art de donner une forme sensible, et, pour ainsi dire, une image à la catégorie), est » un art secret dans les profondeurs de l'âme humaine, » dont nous aurons de la peine à jamais arracher le vrai » procédé à la nature pour le mettre en quelque sorte » sous les yeux (*a*). » En effet, quand vous avez effacé partout le modèle de la pensée, le patron sur lequel elle se moule, il est bien difficile de comprendre comment elle se produit.

Concluons : toutes les formes que nous avons indiquées sont nécessairement *à priori*, non-seulement *à priori*, mais innées comme les *catégories;* par conséquent c'est l'intelligence tout entière — l'intelligence des rapports — qui est *à priori*, qui est innée. La nature n'est plus ce que nous la pensions tous : un ordre réel, indépendant de l'intelligence qui tout d'abord l'apperçoit purement et simplement, et plus tard le reflète; c'est un ordre *à priori*, une création de l'intelligence active, autrement dit de l'imagination : ces fleurs qui sont là

(*a*) Kant, *Raison pure : Du schématisme des concepts intellectuels purs.*

sous mes yeux, ces chants qui montent de la vallée, des harmonies, des concerts *à priori;* tout ce vaste et beau paysage, un ensemble *à priori;* mon corps, une image, un concept *à priori;* ma vie, mon histoire depuis vingt ans, un ordre, une synthèse *à priori.* Nos intuitions seules sont réelles; l'ordre, l'enchaînement de ces intuitions est un produit pur de la *spontanéité*, c'est-à-dire, de l'imagination. Voilà où conduit la négation de l'apperception simultanée : oui, si l'apperception simultanée n'existe pas, toutes ces conséquences sont nécessaires, tout cela est inévitable, et la *raison pure* est le dernier mot de l'intelligence humaine sur elle-même; mais si l'apperception simultanée existe, tout cela se dissipe comme ces formes vaporeuses, que la nuit produit, se dissipent aux approches du soleil, et la *raison pure* s'évanouit comme un fantôme dont il ne nous reste plus que le souvenir de la peur. Sans la négation de l'apperception simultanée, je l'ai déjà dit plusieurs fois et je ne saurais trop le redire, la *raison pure* n'a plus de démonstration possible, et bientôt elle n'aura plus de motifs : c'est encore une hypothèse ingénieuse, expliquant, mieux peut-être que l'hypothèse de Malebranche ou celle de Platon, certains caractères de nos idées; ce n'est déjà plus une nécessité. Rendez-moi l'apperception simultanée, j'apperçois à la fois les réalités, leur synthèse et la forme de leur synthèse; oui, tout cela m'est donné en même temps : j'apperçois à la fois la variété et sa forme; voilà, sous mon regard, le modèle de la pensée, le patron sur lequel je puis pour ainsi dire la mouler; voilà, sous mon regard, tout ce

que Kant est allé si malheureusement chercher dans des concepts innés, dans des formes *à priori*. La conception est évidemment possible *à posteriori*, elle est possible *apperceptivement*, et pourvu que je montre qu'elle va se produire avec tous les caractères que Kant lui impose, j'aurai démontré qu'elle a lieu de cette manière. Mais d'abord voyons de quelle manière elle va se produire.

II.

1. Si dans le monde apperçu, soit le plan des couleurs, soit le corps humain, soit le moi vivant, je ne pouvais saisir à la fois qu'une seule des réalités simultanément apperçues qui composent ce monde, l'appréhension de cette réalité serait, il est vrai, possible *à posteriori;* mais l'intuition résultant de cette appréhension serait toujours sans rapport à d'autres intuitions; elle serait toujours isolée dans le moi appercevant, ne tenant ni à l'intuition qui l'a précédée, ni à celle qui va la suivre: par conséquent la synthèse des intuitions, leur association dans un concept; en un mot, leur conception, serait toujours impossible de cette manière. J'apperçois bien, sans doute, à la fois, dans cette hypothèse, toutes les couleurs qui sont là devant moi; je sens bien à la fois toutes les résistances dont mon corps se compose; et, dans le moi vivant, j'apperçois bien à la fois le moi permanent, la modification qui finit et celle qui commence; mais je ne saisis jamais qu'une de ces

choses à la fois : une seule couleur, une seule résistance, le moi tout seul ou l'une des modifications toute seule; par conséquent, je n'ai conscience que de cela, que d'une unité. Aucune pluralité, aucun ensemble n'arrive à la conscience. Pour être conscient d'un ensemble quelconque, soit dans le plan des couleurs, soit dans le corps humain, soit dans le moi vivant, il faut pouvoir appréhender à la fois tous les termes qui le composent.

Dire que la mémoire nous rappelle le premier terme d'un ensemble quand la perception nous livre le second, que, par conséquent, la perception simultanée de ces deux termes, par suite, leur conception, devient possible en moi sans leur appréhension simultanée dans le monde réel, c'est dire une véritable étourderie; car, dans cette supposition, le fait perçu n'a point de rapport avec le fait rappelé, le fait rappelé avec le fait perçu. Ce sont deux unités parfaitement solitaires, parfaitement isolées. Si vous pouvez les associer, les prendre ensemble, en un mot, les concevoir, c'est que vous possédez *à priori* le modèle de leur association, le concept de leur conception : d'où vous est-il venu? la mémoire ne saurait vous le rappeler, puisque la perception n'a pu le lui donner.

La conception suppose donc, outre l'apperception simultanée des réalités placées sous mon regard, la possibilité d'appréhender à la fois, parmi toutes ces réalités, un nombre déterminé d'entr'elles : toutes celles qui composent un ensemble donné. Cette possibilité existe-t-elle? Puis-je, si je le veux, parmi toutes ces couleurs apperçues simultanément, dont se compose le monde des couleurs, appréhender à la fois celle-ci,

celle-là, et celle-là...? Je le puis assurément : après avoir formé un regard à un point donné de l'étendue colorée, en serrant l'apperception autour d'une couleur qui s'y trouve déterminée, je puis, sans laisser tomber ce premier regard, en former un second, de la même manière, sur un deuxième point; et, sans laisser tomber les deux premiers, mais en les maintenant toujours l'un et l'autre, en former un troisième sur un troisième point, etc.; en d'autres termes, et d'une manière qui rappelle moins nos idées et plus les idées reçues, je puis à la fois, dans le plan des couleurs, tendre l'apperception : *perceptionem attentam facere*, sur plusieurs points déterminés; de même, dans le corps humain, sur plusieurs résistances déterminées; de même enfin, dans le moi vivant, sur le moi et la modification qui commence, ou bien sur le moi et la modification qui finit.

Je sais bien que Kant, et, depuis, Dugald-Stewart ont nié ce que j'affirme ici après bien d'autres philosophes, et, il faut le dire, avec le monde entier, L'APPRÉHENSION SIMULTANÉE. Mais d'abord, Kant avait besoin de la nier pour établir son système : je le disais tout-à-l'heure et je le répète : sans la négation de l'apperception simultanée, et pour Kant, apperception et appréhension c'est tout un, la *raison pure* a bien encore un motif, mais elle n'a plus de démonstration possible : c'est une hypothèse ingénieuse, comme la réminiscence de Platon, comme la vision en Dieu de Malebranche, plus ingénieuse peut-être; mais ce n'est plus une nécessité. Et quant à Dugald-Stewart, cette négation n'est pas chez

lui une doctrine parfaitement arrêtée, mais un mot en passant, mot qu'il n'affirme pas : « Sur une question de » cette nature, dit-il, je ne prétends pas prononcer avec » assurance » ; et devant lequel il reculerait certainement s'il en voyait les conséquences (*a*).

Ensuite, ce n'est pas la réalité de l'appréhension simultanée que nient Kant et Dugald-Stewart, cette réalité leur apparaît comme à tout le monde, mais seulement sa possibilité; ce qui a peu d'importance. En effet, toutes ces démonstrations sur la possibilité ou l'impossibilité des choses ne prouvent absolument rien quant à leur existence réelle : ce sont des jeux de l'esprit s'amusant à lier ou à délier ses idées, sans s'embarrasser le moins du monde des réalités que ces idées représentent. Prises au sérieux, ces démonstrations sont presque toujours des étourderies : — un point matériel, en mouvement, parcourt, dans un instant donné, un espace divisible ; mais c'est une contradiction, cela ne se peut pas : le mouvement est impossible. Oui, vous avez raison, le mouvement est certainement impossible ; mais tenez, regardez, le voilà : — deux mobiles placés à un mètre de distance et allant dans la même direction, le dernier dix fois plus vite que l'autre, ne peuvent jamais se rencontrer. La raison le dit sans doute ; mais voyez : tandis que nous raisonnons, le dernier de ces deux mobiles a déjà dépassé le premier. — L'eau est noire ; la neige n'est pas autre chose que de l'eau : c'est de l'eau avec

(*a*) Dugald-Stewart, *Philosophie de l'esprit humain*, I[er] vol., ch. II.

une disposition particulière de ses molécules; mais la disposition des molécules de l'eau n'en saurait changer la couleur; la neige n'est donc pas blanche : elle ne peut pas l'être. Non, la neige ne peut pas être blanche, je le vois bien; mais tenez : voici de la neige; elle est blanche cependant. Ainsi des autres.

Dans ces questions sur la possibilité ou l'impossibilité des choses, tout dépend de l'idée d'où l'on part pour comprendre cette possibilité ou cette impossibilité. Mais bien souvent c'est cette idée qui est fausse et non la chose elle-même qui est impossible. Ce qui est impossible alors, c'est tout simplement la déduction de cette chose de l'idée prise pour point de départ. Je me fais de la couleur dans les corps une fausse idée, et de cette idée je ne puis pas déduire la blancheur de la neige; voilà tout. Il en est absolument de même pour l'appréhension simultanée : si l'appréhension simultanée d'une multiplicité vous paraît impossible, c'est que vous partez pour la comprendre d'une idée fausse soit de l'apperception, soit de l'activité. Changez cette idée : ce qui vous paraît impossible avec elle, avec une autre vous paraîtra non-seulement possible, mais facile et tout simple.

Le moi appercevant n'est pas un prisonnier dans une forteresse; il ne regarde pas le monde réel à travers ses sens comme le prisonnier dont je parle regarde la campagne à travers les trous de sa prison. Si vous vous représentez l'apperception sous cette forme, bien évidemment, d'une pareille image, vous ne pourrez déduire ni l'appréhension simple, ni l'appréhension multiple simultanée. Tout rapport se trouve supprimé entre le monde

et le moi qui l'apperçoit, le vide les sépare : l'appréhension, dans le moi appercevant, d'une réalité donnée n'a plus de sens.

Le moi appercevant n'est pas non plus un atome placé au centre du *sensorium : sensus communis sedes;* obligé, pour se mettre en rapport avec les fibres nerveuses dont les extrémités se juxtaposent autour de lui, et recevoir les impressions différentes que chacune lui apporte, de courir, pour ainsi dire, de l'une de ces extrémités à l'autre. Si vous vous représentez l'apperception sous cette forme, bien évidemment encore vous ne pourrez pas déduire de cette image l'appréhension simultanée : le moi dans cette hypothèse ne saurait avoir que des perceptions successives.

Mais aussi l'apperception n'est rien de tout cela : c'est le moi appercevant embrassant à la fois dans un baiser intime et profond tous les objets apperçus. Cela est évident, sans illusion, dans le monde des résistances, pour toutes les résistances qui le composent. Dans ce monde, bien évidemment, l'apperception se trouve partout : le moi appercevant embrasse et pénètre le monde des résistances tout entier ; il porte ce monde en lui-même. — Cela est encore évident, dans le monde des couleurs, pour toutes les couleurs qui s'y trouvent : moi appercevant ces couleurs je suis par tout ce monde à la fois ; j'embrasse toutes ces couleurs dans un baiser intime et profond : *la vue,* dit Voltaire, *est une espèce de toucher qui s'étend jusqu'aux étoiles* (*a*). Mais ici l'illusion nous

(*a*) Voltaire, *Diction. philos.*, au mot IMAGINATION, I.

fait porter un jugement qui nie effrontément notre propre perception : nous voyons le moi appercevant partout, mais sous l'illusion dont je parle (*a*); nous le plaçons dans l'œil; et bientôt la science, continuant la même illusion, le reculera jusqu'au centre du cerveau. — Enfin cela est évident, dans le moi vivant, pour le moi permanent, pour la modification qui finit et celle qui commence; mais de plus ici cela est nécessaire : le moi permanent, la modification qui finit et celle qui commence, tout cela se trouve nécessairement placé dans le moi appercevant; tout cela existe à la fois dans l'apperception.

Le moi appercevant n'est donc pas relégué dans un des faits apperçus, il est partout. Loin d'être limité par les objets apperçus, il les contient tous et pour ainsi dire les dépasse; c'est le lieu dans lequel ils se trouvent : *le moi appercevant est le lieu des objets apperçus, comme l'espace est le lieu des corps.*

Voilà l'image véritable, voilà l'idée vraie, l'idée, perçue et non faite, de l'apperception. Partez de cette idée, vous ne trouverez plus à comprendre l'appréhension les difficultés que nous y trouvions tout-à-l'heure : l'organe dans lequel je dois saisir les objets n'en est plus séparé, il les touche, pour ainsi dire, il les baise, comme l'espace touche et baise les corps qu'il contient; il ne s'agit plus, pour produire leur appréhension, que de serrer cet organe autour d'eux, afin de rendre par là, sur un

(*a*) Voyez liv. I, § V.

point donné ou sur plusieurs points à la fois, leur union plus intime, plus profonde.

Mais pour produire ce *serrement* du moi appercevant autour d'une réalité donnée, il me faut un effort; pour le produire ensuite autour d'une seconde, il me faut un deuxième effort, etc.; ces deux efforts ne peuvent pas être simultanés : le moi ne saurait faire deux efforts à la fois. L'appréhension simultanée est donc toujours impossible. Cette impossibilité ne tient plus à l'organe dans lequel je saisis les objets, elle ne tient plus à l'apperception; mais elle tient à l'activité qui agit sur elle et la dispose : la loi de notre activité en exercice, n'est-ce pas la successivité?

Le moi ne saurait faire deux efforts à la fois : je veux bien l'accorder, si l'on m'accorde que le moi, par un effort unique, peut produire deux actes à la fois, peut faire deux choses à la fois. Mais si l'on refusait de m'accorder cela, j'en appellerais alors à l'observation pour démontrer soit la réalité de deux efforts simultanés, soit la réalité de deux opérations par le moyen d'un seul effort : ne pressons-nous pas à la fois de nos cinq doigts le corps que nous saisissons? ne saisissons-nous pas à la fois avec nos deux mains un objet donné? et ne puis-je pas, si je le veux, abaisser à la fois, au moyen de mes cinq doigts ou même de mes dix doigts, cinq ou dix touches d'un clavier? Dans ces trois cas et mille autres semblables, je fais plusieurs efforts à la fois, ou bien je fais plusieurs choses à la fois par le moyen d'un seul effort. Choisissez entre ces deux suppositions : toutes les deux rendent possible l'appréhension simultanée.

Mais peut-être la simultanéité d'action trouvée dans ces exemples tient-elle à la multiplicité supposée de l'organe sur lequel alors j'agis, et n'est-elle plus possible avec un organe non composé de parties comme le moi appercevant ? C'est le contraire : loin d'être ici un avantage, la multiplicité de l'organe est un désavantage réel ; elle rend très-difficile à comprendre, pour ne pas dire impossible, la simultanéité dont il s'agit : comment comprendre, en effet, que le moi, simple, en face d'un organe multiple, puisse, au moyen d'un seul effort, atteindre et mouvoir à la fois cette multitude d'organes? La simultanéité d'action, qu'elle soit produite par un seul effort, ou par plusieurs efforts simultanés, se comprend beaucoup mieux avec un organe non composé de parties qu'avec un organe multiple. Sans doute il est nécessaire que cet organe soit susceptible d'une certaine multiplicité, qu'il puisse recevoir en lui, malgré sa simplicité, et contenir à la fois une pluralité donnée. Mais tel est justement le caractère du moi appercevant: le moi appercevant, comme l'espace dont il est peut-être la réalité, avec lequel il a du moins une singulière ressemblance, n'est pas composé de parties ajoutées les unes aux autres, et pourtant il est susceptible de recevoir une pluralité donnée, puisqu'il contient la multiplicité des choses apperçues, comme l'espace contient la multiplicité des corps sans perdre son indivisibilité nécessaire. Peut-être montrerons-nous plus tard que l'organe matériel, l'organe moteur, ressemble parfaitement, sous ce rapport, à l'organe apperceptif, à l'organe intellectuel; qu'il est un comme lui, mais qu'il peut recevoir, comme

lui, dans son indivisible unité, une multiplicité donnée. Seulement que le lecteur veuille bien ne pas se préoccuper en ce moment de cette question : chaque chose en son lieu.

Mais si nos deux suppositions rendent également possible une explication de l'appréhension simultanée, la première cependant, il est bon de le dire, est seule véritable. Ce qui le prouve, c'est ce fait, bien simple et bien facile à vérifier, d'une opération finissant ou commençant pendant la durée d'une autre opération. Si deux opérations simultanées avaient pour origine un seul et même effort, elles commenceraient toujours et finiraient nécessairement ensemble. Il n'en est pas ainsi : donc les efforts qui les produisent sont différents ; donc le moi peut faire à la fois plusieurs efforts.

Mais si cela est, d'où vient qu'il m'est impossible de trouver en moi deux efforts à la fois? d'où vient qu'il m'est impossible d'en imaginer deux? Il y a ici une double illusion : — si deux efforts sont simultanés, ces deux efforts par cela même se confondent ; leur pluralité par conséquent s'efface, mais elle s'efface sans cesser d'être; ou plutôt, leur pluralité s'efface, mais leur distinction reste ; seulement elle n'est plus saisissable apperceptivement : ces efforts sont toujours plusieurs : ils sont plusieurs en réalité, ils sont plusieurs pour l'apperception ; mais pour l'appréhension qui les saisit, par conséquent pour la conscience, ils sont un. — Voilà pour la perception, voici maintenant pour l'imagination : la perception ne me donnant jamais deux efforts à la fois, je n'ai pas le concept qui me représenterait leur si-

multanéité, par conséquent je ne puis pas la concevoir; avec quoi la concevrais-je? L'imagination (c'est une vérité banale, souvent répétée, mais encore incomprise ou toujours oubliée), l'imagination ne crée rien, elle arrange, elle dispose des idées dans un rapport donné; mais elle suppose ces idées et le concept du rapport suivant lequel elle les dispose; en un mot, l'imagination suppose les matériaux et le modèle de ces prétendues créations; si ces matériaux ne lui sont pas donnés, si ce modèle lui manque, l'imagination ne peut rien faire, elle ne peut rien produire. Eh bien, ce qui manque ici à l'imagination pour se représenter plusieurs efforts simultanés, c'est justement le modèle dont je parle; c'est l'image de cette simultanéité, la perception n'ayant pu la lui livrer. Ainsi cette nouvelle difficulté se résout, comme la première, dans une illusion : partout et toujours, c'est une ombre qui se lève devant nous, c'est un fantôme qu'il nous faut dissiper.

Résumons ce qui précède et concluons : — le moi appercevant embrasse à la fois dans un baiser intime et profond tous les objets apperçus ; — plusieurs efforts peuvent être simultanés et, par cela même, cesser d'être plusieurs sans cesser d'être distincts ; — donc l'appréhension simultanée, dont nous avons déjà montré la réalité, est possible : je puis appréhender à la fois plusieurs réalités données ; je puis saisir à la fois, dans le moi appercevant, d'une manière individuelle, tous les termes qui composent un ensemble. L'illusion seule, sous laquelle nous étions, nous faisait paraître la chose impossible.

Mais s'il m'est donné de saisir plusieurs termes à la fois ; si je puis appréhender en même temps, individuellement, toutes les parties qui composent un ensemble, je n'y parviens jamais tout d'un coup : comment le pourrais-je? j'ignore s'il y a là, sous mon regard, plusieurs parties : *plura appercepta,* formant un ensemble. Avant de pouvoir appréhender à la fois toutes les parties d'un ensemble, je suis obligé de les chercher, de les appréhender une à une. Je saisis d'abord une première partie; puis, en tenant celle-là saisie, j'en appréhende une seconde ; puis, en tenant les deux premières saisies, j'en appréhende une troisième; ainsi de suite, jusqu'à ce que je tienne à la fois toutes les parties. Cette successivité nécessaire des perceptions, dans l'appréhension des figures matérielles, pour arriver à l'appréhension simultanée de toutes les parties, est peut-être ce qui a trompé Kant et Dugald-Stewart. Ce dernier, du moins, paraît vouloir y trouver un argument en faveur de l'*apperception successive;* mais si l'appréhension successive des parties précède partout leur appréhension simultanée, elle ne la remplace pas ; elle la prépare au contraire et y mène toujours.

2. Mais qu'est-ce qui dirige le regard dans l'appréhension successive des parties d'un ensemble ? qu'est-ce qui me montre, parmi cette variété infinie de couleurs qui posent devant moi, parmi cette foule de résistances senties, les parties que je dois prendre et celles que je dois laisser? En un mot, quelle est la lumière qui éclaire la conception dans le choix des intuitions qu'elle associe? Ce n'est pas, comme aujourd'hui, le concept de

l'ensemble, ce qu'on appelle ordinairement l'idée de l'objet, V. G., l'idée d'arbre, de cercle, de maison; puisque ce concept n'existe pas encore. C'est l'idée, l'idée proprement dite, l'idée véritable, par exemple, dans le plan des couleurs, pour l'appréhension des formes matérielles (colorées), l'idée de blanc, de rouge, de vert, de noir ou tout autre; en un mot, c'est la perception d'une différence. Je vais en donner un exemple facile à comprendre; je le prendrai parmi les couleurs.

L'aire de ma chambre est formée par des hexagones réguliers. Tous ces hexagones sont de la même couleur; par conséquent, ils ne forment entr'eux aucune figure. J'assemble pourtant ces polygones du regard et je trouve parmi eux, en les prenant apperceptivement plusieurs à la fois, des lignes droites, des triangles, des losanges, des cercles, etc. Ce qui dirige alors mon regard, ce qui l'éclaire dans le choix qu'il fait des polygones, c'est l'idée, ou plutôt, c'est le concept de ligne droite, de triangle, de losange et de cercle. Dans ce cas, l'appréhension des différents polygones nécessaires pour former une figure, a lieu *à priori;* elle n'est possible qu'avec des concepts, et la figure ainsi formée est une création de l'esprit: je la produis, la maintiens un instant; puis je la laisse retomber pour en former un autre au même endroit et avec les mêmes éléments. Mais supposez, parmi ces hexagones tous de la même couleur, d'autres hexagones ayant une couleur différente, et disposés, au milieu des premiers, de manière à former des figures (*a*), l'appréhen-

(*a*) Voyez la planche 2.

sion de ces figures devient alors immédiatement possible *à posteriori;* et voici de quelle manière elle se produit : un phénomène quelconque, le hasard, amène la fixation de l'apperception sur le polygone A ; je saisis alors, dans ce polygone, non pas sa couleur tout entière, mais seulement la différence de cette couleur d'avec le milieu déterminant BCDF... qui entoure le polygone; puis, en possession de cette différence, je subsume sous son idée et les appréhende à mesure, tous les polygones dans lesquels, malgré leur diversité bien réelle, je la retrouve cependant toujours.

Ainsi en possession d'une couleur quelconque, que cette couleur ait un nom dans la langue ou n'en ait point, je suis, pour ainsi dire, cette couleur pas à pas, appréhendant successivement, de proche en proche, toutes les parties du monde apperçu dans lesquelles je la retrouve, dont par conséquent cette couleur est l'unité, et bientôt j'arrive à saisir à la fois toutes ces parties. Voilà ce qui dirige le regard dans l'appréhension successive des différentes parties colorées qui composent un ensemble ; voilà la lumière qui éclaire la conception dans la perception toujours un peu lente et toujours laborieuse des figures matérielles (3).

3. Je possède donc maintenant toutes les parties de l'ensemble, je les tiens apperceptivement toutes à la fois ; mais, pour les tenir à la fois, je ne les prends pas ensemble ; pour moi toutes ces parties sont encore isolées, elles ne se tiennent pas, elles ne forment pas un tout, un objet : il y a là appréhension simultanée, conscience de plusieurs parties; il n'y a pas conscience

de leur unité synthétique; car il n'y a pas conception. Pour qu'il y ait conception, il faut, par une appréhension générale, relier ensemble toutes ces appréhensions individuelles et isolées : quel sera l'objet de cette appréhension ? et comment va-t-elle se produire ?

L'objet propre de cette appréhension, c'est le rapport même des parties les unes avec les autres, leur union, soit dans le *plan des couleurs*, soit dans le *corps humain*, soit dans le *moi vivant*, et le mode de leur union ; en un mot, leur ensemble ; autrement dit : l'objet lui-même. Par exemple, dans le plan des couleurs, l'ensemble des différentes nuances de rouge qui composent cette rose, autrement dit : cette rose elle-même ; l'ensemble des différentes nuances de vert qui composent ce buisson, autrement dit : ce buisson lui-même ; l'ensemble des polygones divers de couleur qui composent une des figures du carrelage ci-dessus, autrement dit : la figure elle-même; l'ensemble des lignes A et B dans la figure ci-contre, autrement dit : l'objet ABCD lui-même, ou la croix ABCD.

Mais ce rapport, pour être appréhendé, doit être déterminé. S'il n'est pas déterminé, rien ne le montre, rien ne l'indique ; il n'est pas pour moi : je l'apperçois, il est vrai, mais je ne puis pas le saisir : avec quoi le prendre ? au moyen de quoi le saisir ? je n'ai rien à côté de lui qui le détermine, qui le fasse être pour moi ; en un mot, qui le produise pour l'appréhension. Qu'est-ce qui détermine le rapport des parties les unes avec les

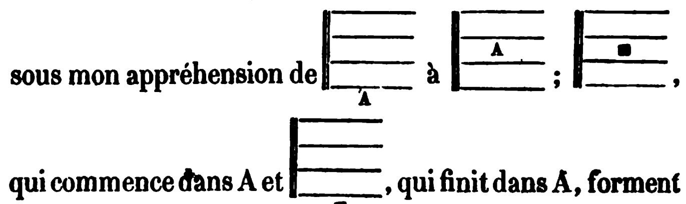
autres ? qu'est-ce qui me montre leur union et le mode de cette union ?

L'union dont je parle, ce rapport des parties les unes avec les autres, c'est la manière d'être ensemble de plusieurs apperçus : *plura appercepta ;* c'est un mode. Par quoi un mode peut-il être déterminé, sinon par son contraire ? qu'est-ce qui peut déterminer la perpendicularité de deux lignes, si ce n'est leur obliquité ? qu'est-ce qui peut déterminer leur obliquité si ce n'est leur perpendicularité (*a*)? Par conséquent, pour qu'un ensemble quelconque soit déterminé, il faut que, tout à côté de lui, dans le monde apperçu, soit le *plan des couleurs*, soit le *corps humain*, soit le *moi vivant*, nous soit donné, en même temps que lui, un autre ensemble qui en soit, quant au rapport qui le constitue, la négation complète, absolue. Nous pourrons alors, appréhendant le premier de ces ensembles au moyen du second, saisir, en lui, non pas, sans doute, cet ensemble tout entier, mais sa différence d'avec celui au moyen duquel nous le saisissons ; c'est-à-dire, cet ensemble dans ce qu'il a d'essentiel, de général, et sans aucun des accidents qu'il peut offrir.

Dans le moi vivant cette condition se trouve remplie tout naturellement ; la modification qui commence et celle qui finit forment avec le moi deux ensembles qui sont bien, quant au rapport qui les constitue, l'opposé l'un de l'autre, le contraire l'un de l'autre, la négation l'un de l'autre.

(*a*) Voir le chapitre précédent, § IV.

Prenons un exemple particulier : soit le son A passant sous mon appréhension de à ; , qui commence dans A et , qui finit dans A, forment



avec lui deux ensembles qui sont bien, quant au rapport qui les constitue, l'opposé l'un de l'autre, le contraire l'un de l'autre, la négation l'un de l'autre. Le premier de ces ensembles c'est le ***sub-stans*** ou la ***substance***, le second, c'est le ***non sub-stans*** ou la détermination de la ***substance***. Le lecteur trouvera plus loin des détails sur la manière dont se produit l'appréhension de ce rapport.

Dans le plan des couleurs, l'ensemble est d'abord déterminé par le plan même au milieu duquel il se trouve formé ; mais il n'est pas déterminé par ce plan d'une manière complète : cela seulement se trouve déterminé, en lui, par le plan des couleurs, qui n'est plus dans ce plan, c'est-à-dire l'union pure et simple des parties qui le composent ; le mode de cette union ne l'est pas : ainsi déterminé l'ensemble donné est une CHOSE, un OBJET, une FIGURE ; ce n'est pas une chose *déterminée*, comme on dit : ce n'est pas un arbre, une maison, un triangle, un carré, un cercle. Il faut donc chercher, dans le monde apperçu, les autres objets qui doivent déterminer, dans l'ensemble saisi, le mode d'union de ses parties, les recueillir tous, les rapprocher, sous le regard, de l'ensemble saisi, si ce

rapprochement n'est pas donné par la nature, et procéder ensuite comme il a été dit au paragraphe IV du chapitre précédent.

La recherche de ces différents objets ne présente d'ailleurs aucune difficulté : l'objet saisi se trouve entouré d'objets qui déjà le déterminent d'une certaine manière et, par là, fournissent une indication pour trouver les autres.

Cela seul, ai-je dit, se trouve déterminé dans l'objet, qui n'est plus dans le plan des couleurs, c'est-à-dire, l'union pure et simple des parties. Et de fait, cette union ne se trouve plus, dans le plan des couleurs, entre les parties juxtaposées qui composent ce plan; cela est évident : le plan des couleurs n'étant limité nulle part, n'étant plus fini, borné, rien n'en réunit pour nous les différentes parties; si ces parties sont unies, si elles forment un tout, rien ne détermine ce tout, rien ne nous montre cette union; nous ne pouvons pas la saisir : au moyen de quoi voulez-vous la prendre? Mais ce même plan, dont rien ne fait pour nous l'union des parties qui le composent, réunit, pour nous, les différentes parties homogènes qui composent un ensemble donné : il les entoure de toutes parts, il les enveloppe et les enserre dans son *infini;* par lui nous pouvons les voir unies et les saisir ensemble.

Dans le *corps humain*, une partie quelconque du corps, V. G., mon bras, ma main, mon front, un de mes doigts, est assurément pour moi qui la sens sans la juger, pour moi qui la sens et ne fais que la sentir, un ensemble de résistances homogènes, rien autre chose. Cet ensemble est d'abord déterminé par le monde

des résistances, par le *corps humain*, au milieu duquel toutes les résistances, qui le composent, se trouvent saisies, simultanément, à un moment donné; mais il est seulement déterminé par ce monde comme CHOSE, comme CHOSE RÉSISTANTE ; il est ensuite déterminé comme bras, comme main, comme front, etc., par les autres parties qui composent avec lui le monde des résistances, par les autres *membres* du corps humain. Mais toutes les parties du corps : mon bras, ma jambe, ma main, mon pied, mon front, mon épaule, etc., ne nous sont bien connues que par la sensation générale, je veux dire, que par la résistance générale de toutes leurs parties résistantes ; quant à leur forme, nous nous les représentons sous l'image que l'œil nous en donne, image bien plus nettement déterminée, bien plus facile à acquérir que celle que le tact pourrait nous donner ; et, par suite, leur détermination rentre dans ce qui vient d'être dit à propos des couleurs.

III.

1. A plusieurs endroits de la *Raison pure,* Kant déclare qu'UN ENTENDEMENT DANS LEQUEL LA DIVERSITÉ DE L'INTUITION SERAIT DONNÉE EN MÊME TEMPS PAR LA CONSCIENCE, PERCEVRAIT LES OBJETS ET NE LES PRODUIRAIT PAS (*a*) ; eh bien ! tel est justement, si nous ne nous sommes pas trompé

(*a*) Voyez l'épigraphe de ce chapitre.

dans ce qui précède et nous n'en avons pas la moindre crainte (4), le véritable caractère de l'entendement humain. — J'apperçois à la fois tout le *plan des couleurs*, tout le *corps humain*, tout le *moi vivant*; cette première apperception sans doute est passive et par conséquent sans conscience, puisque la conscience n'accompagne que mes actes (*a*); mais bientôt je saisis, j'appréhende dans le tout simultanément et passivement apperçu, V. G., dans le plan des couleurs, premièrement, un point coloré, et j'ai alors la conscience de ce point; deuxièmement, à la fois, plusieurs points colorés: tous les points colorés qui composent un objet, et j'ai alors conscience à la fois de tous ces points: tous ces points sont individuellement donnés à la conscience, et cela en même temps, par l'appréhension multiple-simultanée; troisièmement, par une appréhension nouvelle, pour ainsi dire générale, je saisis le rapport de tous ces points, leur synthèse, leur ensemble, et par là, je deviens conscient de l'unité de tous ces points: l'objet est alors tout entier donné à la conscience: il est perçu. Ainsi, de l'aveu de Kant lui-même, la perception des objets, V. G., la perception d'un arbre, d'une maison, d'un site; la perception d'un triangle, d'un carré, d'un cercle; la perception d'une partie quelconque du corps: mon bras, ma jambe, mon pied, ma main, etc.; la perception de la succession des phénomènes dont la vie se compose, est possible *à posteriori*: « La liaison est donnée dans

(*a*) Voyez liv. II, ch. I, § II, 2.

» les objets et peut en être empruntée ou tirée par
» l'observation pour être enfin reçue dans l'entendement
» qui n'est que la faculté d'unir *à posteriori*, en pre-
» nant la nature même pour modèle, la diversité des
» intuitions (*a*) ».

Mais si nous pouvons saisir dans le monde apperçu, soit le *plan des couleurs*, soit le *corps humain*, soit le *moi vivant*, au moyen de l'apperception totale de ce monde, un des ensembles qui s'y trouvent déterminés; ce monde lui-même, nous ne pouvons pas le saisir car ce monde n'a pas de limites apperçues et ne peut pas en avoir, il n'est pas donné; où le prendre apperceptivement? avec quoi le saisir? Je ne puis pas plus saisir le *plan des couleurs*, le *corps humain*, le *moi vivant*, que je ne puis saisir en eux le moi, c'est-à-dire la substance qui les remplit et les soutient, parce que ces trois mondes, ainsi que le moi, ne sont pas déterminés: *de nulla re*, ou *a nulla re terminati sunt*; par quoi le seraient-ils? Nous n'avons donc pas et nous ne pouvions pas avoir un concept du *plan des couleurs*, un concept du *corps humain*, un concept du *moi vivant*, nous n'en avons et nous ne pouvions en avoir qu'une simple apperception.

Mais dans cette apperception je puis lier mes intuitions, les disposer d'après les rapports qu'elles soutiennent, et, par là, arriver à saisir, dans le *plan des*

(*a*) Cf. Kant, *Raison pure*, traduct. de M. Tissot, 2e édition, 1er vol. supplément XV, p. 402.

couleurs ou dans le *corps humain*, un vaste ensemble de couleurs ou de résistances, qui, sans donner conceptivement le monde apperçu, le représente pourtant assez bien à la conscience; car, d'une part, cet ensemble renferme, tenus apperceptivement, tous les faits déterminés du monde apperçu; et, d'autre part, l'apperception totale de ce monde dans laquelle et au moyen de laquelle tous ces faits sont saisis en bloc : *per quam concepta sunt, una capta sunt.*

2. Cette perception d'ailleurs, c'est-à-dire la conception, ne renferme pas d'autre opération que l'appréhension : c'est une appréhension qui la commence, une appréhension qui la continue, une appréhension particulière qui la termine et définitivement la constitue; elle ne suppose donc en moi que l'apperception et le pouvoir que j'ai de la disposer d'une certaine manière; par conséquent nous avons démontré, premièrement, que la conception, c'est-à-dire l'association des intuitions ou des idées dans un concept, est possible *à posteriori;* deuxièmement, qu'elle est possible au moyen de l'apperception seule.

CHAPITRE III.

E L'APPRÉHENSION ET DE LA CONCEPTION

CONSIDÉRÉES DANS LA FORMATION DE NOTRE INTELLIGENCE.

> Les idées vont maintenant naître sous nos yeux, elles vont se développer sous nos yeux, et nous saurons enfin comment se forme l'intelligence.
>
> (Laromiguière, *Leçons de philosophie*, Introduction.)

PREMIÈRE DIVISION.

ERCEPTION, DANS LE MOI-VIVANT, DE PLUSIEURS PHÉNOMÈNES DÉTERMINÉS ET RATTACHEMENT *A POSTERIORI* DE CES PHÉNOMÈNES AU PRINCIPE QUI LES ENGENDRE ; OU FORMATION DE NOS IDÉES CONCRÈTES.

Point de départ de la perception : apperception primitive. — II. Perception des ténèbres, du son, du silence, etc.— III. Perception de la substance et définition de l'article si vainement cherchée, depuis bientôt trois mille ans, par tous les grammairiens. — IV. Perception de la substance permanente, ou conception de l'être. — V. Prise de la substance sous différentes formes : son, odeur, résistance, etc.; ou conception du son, de l'odeur, de la résistance, etc. — VI. Conclusion : véritable marche de la perception ; double erreur des philosophes. — VII. Retour sur l'article. — VIII. Conception du moi et du non-moi.

I.

Nous avons étudié séparément, dans les deux chapitres qui précèdent, l'appréhension et la conception ;

nous allons maintenant les suivre dans l'œuvre particulière qu'elles accomplissent en commun, c'est-à-dire, dans la formation de nos concepts intellectuels, autrement dit, dans la formation de notre intelligence. Mais comme ce n'est pas l'histoire même de cette formation que nous avons à raconter pour le moment, mais sa théorie que nous avons à bien faire comprendre; au lieu de rapporter ici la formation de tous nos concepts intellectuels, je me contenterai d'exposer avec détail la formation d'un certain nombre d'entr'eux, en suivant presque partout l'ordre logique de nos idées, c'est-à-dire, l'ordre de leur association dans l'intelligence, à la place de l'ordre rigoureusement chronologique de leur acquisition. Ces deux ordres d'ailleurs diffèrent peu, et sur des points de nulle importance pour ce qui va être dit dans ce chapitre et le chapitre suivant.

L'apperception me livre en ce moment le moi, les couleurs, les résistances, les sons, les odeurs, etc.: — elle me livre les couleurs distinctes, séparées les unes des autres et juxtaposées dans un plan sans limites apperçues; — elle me livre les résistances également distinctes, également séparées, également juxtaposées, mais tout cela cependant, pour nous du moins, d'une manière moins arrêtée que pour les couleurs, dans un tout particulier sans limites apperçués: le *corps humain;* — elle me livre les sons confondus dans un son unique sans limites dans le monde apperçu; — elle me livre les odeurs également confondues dans une odeur unique sans limites dans le monde apperçu; — enfin elle me livre le moi, la couleur, la résistance, le

son, l'odeur, confondus dans une unité sans limites apperçues : *in unitate non terminata* ; tous ces faits-là dans tous, distincts sans doute mais non séparés, par conséquent non distinctibles, non saisissables apperceptivement ; et l'ensemble de tous ces faits nulle part, par conséquent lui aussi insaisissable apperceptivement : voilà le monde primitif.

J'apperçois à la fois, dans ce monde, le moi, les couleurs, les résistances, les sons et les odeurs ; mais tous ces faits de la même manière, par conséquent indistinctement ; tous passivement, par conséquent sans conscience : j'apperçois tous ces faits sans en distinguer aucun, j'apperçois tous ces faits sans m'appercevoir d'aucun. Voilà l'apperception primitive, voilà l'intelligence à son point de départ.

Mais déjà je soupçonne en elle certaines idées, certaines notions obscures apportées d'ailleurs. Ces idées, ces notions ne sont pas en moi au point de départ comme les idées dont je m'occupe actuellement : elles n'y sont pas perçues ; mais elles y sont tenues confusément et vaguement apperçues, et, par leur présence seule, elles agissent sur le moi d'une manière latente et vont tout-à-l'heure le déterminer à la première de ses opérations : la fixation de l'apperception.

La manière, dont je dis que ces idées sont en moi au point de départ, n'est pas une chose imaginaire ; c'est l'état presque constant, l'état habituel de nos idées en nous ; état particulier qui constitue la mémoire et que j'expliquerai plus loin. Nos idées à cet état, je l'ai dit et je le répète, ne cessent pas d'agir sur nous, d'avoir in-

fluence sur nos déterminations; elles agissent par leur présence seule, d'une manière latente dont nous ne nous appercevons pas, et constituent l'*instinct* dont j'ai déjà parlé. Si le lecteur, pour se faire une idée plus nette de cet état particulier dans lequel certaines idées se trouvent en moi au point de départ, voulait des exemples, qu'il lise, dans *Notre-Dame de Paris*, par M. Victor Hugo, l'histoire de la folle du *Trou-aux-Rats*, lors de la visite des trois commères; et celle de Claude Frollo, l'archidiacre de Notre-Dame, durant le supplice, préparé par lui, de la Esméralda qu'il aime et qu'il livre au bourreau, au moment où dévoré du remords des damnés, maudissant Dieu, maudissant les hommes, maudissant la Esméralda, se maudissant lui-même, pâle, égaré, farouche, il court sans savoir où il va, loin de Paris, promener dans les champs déserts sa douleur de prêtre maudit et sa rage de démon; qu'il lise dans l'*Uscoque*, par George Sand, l'histoire d'Orio Soranzo, le pirate inconnu des îles Curzolari, le meurtrier non soupçonné du comte Ezzelin et de l'infortunée Giovanna, dans cette soirée au palais Rezzonico, si admirablement décrite par Mme Sand, au moment où Soranzo jouant des sommes énormes et touchant à la crise d'une partie décisive et fatale, tout entier aux dés qui roulent sur la table, ne voyant rien de ce qui se passe autour de lui, n'entendant rien de ce qui se dit, deux mots, prononcés par une voix qui ressemble à la voix d'Ezzelin, le réveillent tout-à-coup de sa léthargie, et le font bondir comme s'il eût été frappé d'un coup de poignard; qu'il lise, dans *les Deux Diane*, par M. Alexandre Dumas, l'entrevue sur les

remparts de Saint-Quentin, de Gabriel de Montgommery avec Diane de Castro ou la sœur bénie, au moment où, surpris par une ronde de nuit, Gabriel, entraînant après lui la sœur bénie, monte quelques degrés et reconnaît combien le point où ils se trouvent est mal protégé : les idées dont je parle sont dans le moi au point de départ, comme dans la folle du *Trou-aux-Rats*, le souvenir de la voix fraîche et douce de sa fille perdue, au moment où l'enfant de Mahiette, s'approchant à son tour de la lucarne où les trois femmes depuis un instant ne pouvaient parvenir à distraire la recluse, dit à sa mère : *Mère, voyons donc que je voie* (*a*) *!* Comme dans Claude Frollo, l'idée vague sous l'influence de laquelle, le soir venu, *l'être vivant qui existait encore en lui songe confusément au retour* (*b*)*;* comme dans Orio Soranzo, le souvenir de sa vie de pirate et de ses deux victimes, au moment où sont prononcés, dans la salle, les deux mots dont j'ai parlé (*c*) ; comme dans Gabriel, *son idée fixe qui*, selon l'expression fidèle du romancier, *veillait toujours* (*d*). Oui, voilà sous quelle forme sont en moi au point de départ les idées qui, tout-à-l'heure, vont me déterminer à la première de mes opérations : elles n'y sont pas perçues, elles n'y sont pas distinguées ; elles y sont tenues confusément, et, comme

(*a*) *Notre-Dame de Paris*, liv. VI, III.

(*b*) *Ibid.*, liv. IX, I.

(*c*) *L'Uscoque*, édition à 20 c., p. 54 à 56.

(*d*) *Les Deux Diane*, 5e vol., chap. XI.

tout ce qui s'y trouve à cette heure, comme les couleurs, comme les résistances, comme les sons, les odeurs, etc., vaguement apperçues; elles n'y sont pas agissantes à la manière des motifs réfléchis et raisonnés de mes actes libres, elles y sont agissantes comme les mobiles inconnus, toujours plus ou moins mystérieux, de mes actes instinctifs et spontanés.

II.

Cela posé, un changement se produit dans le monde apperçu : le moi, je suppose, passe subitement de la lumière aux ténèbres. Durant ce changement, deux manières d'être de moi-même, deux modes du moi : *lumière* et *ténèbres*, tombent à la fois sous mon apperception, s'y limitent et s'y déterminent. L'un d'eux, celui qui commence, les ténèbres, est saisissable apperceptivement; je puis le prendre au moyen de la lumière qui disparaît et le détermine : voilà donc déjà remplie la première condition de l'appréhension.

Maintenant le changement qui s'opère tombe à son tour sous les idées vagues dont je parlais tout-à-l'heure, et, par là, se trouve confusément compris; non pas d'une manière complète, mais assez pour inquiéter le moi dans son repos et l'amener à s'occuper de ce qui se passe. Sous l'influence obscure de ces idées je m'agite instinctivement, et, serrant tout naturellement l'apperception sur le phénomène qui commence, je le saisis dans le monde momentanément apperçu, c'est-à-dire dans le

moi vivant, au moyen de la lumière qui disparaît. Voilà par conséquent remplie la deuxième condition de l'appréhension. Une idée s'établit alors dans le moi apercevant, et, parlant dans mon verbe intérieur, je nomme les TÉNÈBRES.

Reprenons cela d'une façon quelque peu différente, et disons-le de manière à dissiper toutes les obscurités.

Un changement se produit : le moi passe subitement de la lumière aux ténèbres. Dans ce changement, deux modes du moi tombent à la fois sous mon apperception, s'y limitent et s'y déterminent : quels sont ces deux modes? de quoi sont-ils formés? Le premier de ces modes, c'est le monde apperçu tel que nous l'avions tout-à-l'heure : c'est le moi, la lumière, la résistance, le son, l'odeur, etc., confondus ; le second, c'est ce même monde sans la lumière. Cela étant, le moi, la résistance, le son, l'odeur sont dans le monde momentanément apperçu, dans le *moi vivant*, comme dans le *plan des couleurs* B, fonds commun des deux termes BN et BP sur lesquels nous avons, dans le premier chapitre, expliqué la nature et les conditions de l'appréhension : ils se trouvent partout dans ce monde, ils le remplissent dans toute son étendue; par conséquent je ne puis pas les saisir apperceptivement, pas plus que leur ensemble, si vous voulez, leur mélange : où les prendre? saisir quoi? ils n'ont pas de limites dans le monde apperçu, ils ne sont pas déterminés. Il en est autrement de la lumière et des ténèbres : ces deux faits se limitent sous mon apperception, et, en se limitant, se déterminent l'un l'autre ; je puis saisir celui des deux

qui commence : je le prends au moyen de celui qui finit.

Mais, dit-on, les ténèbres ne sont pas une chose réelle, c'est une négation ; comment pourrions-nous saisir une négation? Je vous demande pardon, les ténèbres sont une chose parfaitement réelle : c'est le moi, la résistance, le son, l'odeur, tout cela confondu. Mais l'apperception en se serrant sur cette masse, en l'appréhendant au moyen de la lumière qui disparaît, ne la saisit pas tout entière, mais seulement de la manière qu'elle est déterminée par la lumière qui disparaît, c'est-à-dire, comme étant seulement l'absence de la lumière ou les ténèbres. En d'autres termes : l'apperception, en se serrant sur la masse apperçue, en la prenant au moyen de la lumière qui disparaît, n'y saisit et n'y peut saisir que ce qui s'y trouve déterminé par la lumière, c'est-à-dire, les ténèbres.

Après ce premier changement un autre se produit : le son lourd et prolongé d'une conque sort tout-à-coup, si je puis parler ainsi, du milieu de la masse apperçue : il est déterminé par cette masse d'une certaine manière, et l'apperception, en se serrant sur lui, en l'appréhendant au moyen de l'apperception totale de la masse, le saisit de la manière qu'il est déterminé; une nouvelle idée s'établit dans le moi appercevant, sans porter atteinte à la première, sans se confondre avec l'intuition des ténèbres dans la continuité de laquelle elle se produit.

Mais quelle est cette idée ? de quelle manière le son dont je parle est-il déterminé par la masse apperçue dans laquelle il commence? En lui-même, ce son, c'est d'a-

bord un son, puis c'est le son d'une conque, enfin c'est un son de conque déterminé : nous pouvons le représenter par SBN, en appelant S le son, B sa première modification et N la seconde. Sous lequel de ces trois rapports S, B, N, le son SBN est-il déterminé par la masse apperçue dans laquelle il commence? est-il déterminé par cette masse sous ces trois rapports à la fois? Non bien certainement. Premièrement N n'a pas son déterminant dans la masse apperçue. Quel est en effet le déterminant de N? c'est le NON-N, c'est-à-dire, SB non N ou le son d'une autre conque : ce son n'est pas dans la masse apperçue. Donc N n'est pas déterminé dans SBN et ne peut pas être saisi.

Quant à B, c'est différent; ses déterminants, sinon tous, du moins plusieurs, sont donnés dans la masse apperçue. Quels sont en effet les déterminants de B? ce sont tous les NON-B, c'est-à-dire, tous les S non B, par exemple, le bruit de la cascade, celui du vent dans les feuilles, le bourdonnement des insectes : tous ces bruits sont dans la masse apperçue. B pourrait donc être déterminé. Oui, mais pour qu'il fût véritablement déterminé et que je pusse le saisir apperceptivement dans SBN, il faudrait qu'il fût séparé de S, par conséquent qu'il commençât dans S au lieu de commencer avec lui, en même temps que lui; il faudrait en outre que ses déterminants, par exemple, le bruit de la cascade, ou le bruit du vent dans les feuilles, finissent dans S au moment même où il commence, au lieu de continuer avec lui.

Ainsi ni B ni N ne sont déterminés dans SBN par la masse apperçue, par conséquent c'est S, c'est le son tout

seul qui s'y trouve déterminé. Mais comment cela peut-il être? le son est partout dans le monde apperçu: dans le *moi vivant;* il est dans la partie de ce monde qui s'efface aussi bien que dans celle qui commence. Sans doute, mais il est dans celle-ci à une plus haute puissance, à un degré plus élevé, et c'est la différence de ces deux degrés qui est déterminée dans la partie du *moi vivant* qui commence, et qui devient saisissable immédiatement.

Pour bien comprendre cela, représentons le bruit de la cascade par S_A : (*sonus aquæ*), celui du vent dans les feuilles par S_V : (*sonus venti*), et celui des insectes par S_M : (*sonus muscarum*); la partie du *moi vivant* qui s'efface pourra être représentée par $MTO + S_AS_VS_M$, en appelant M le moi, T les ténèbres et O l'odeur mélangée des roses, des lilas, des orangers, du thym, du myrte, des jacinthes, etc.; et celle qui commence par $MTO + S_AS_VS_M + SB_N$; ou la première par MTOSSS, et la seconde par MTOSSSS, deux modes du moi, deux formes du monde apperçu dont la seule différence est S, c'est-à-dire le SON.

Par conséquent, et pour répondre à la question posée, il y a un moment, l'apperception, en se serrant sur le son qui commence, sur le son SB_N, en l'appréhendant au moyen de la masse apperçue dans laquelle il se produit, ne saisit en lui que le son; le son pur et simple, absolument comme s'il était seul et non mélangé ou combiné avec M, avec T, avec O, avec S_A, avec S_V, etc.; le son général absolument comme s'il était sans formes et non modifié par B, puis par N; et l'idée qui s'éta-

blit dans le moi appercevant, c'est l'idée générale SON.

La vérité que je viens d'établir n'est pas seulement relative au son, elle regarde tous les phénomènes ; c'est la loi générale de toute appréhension : l'apperception, en se fixant sur un phénomène donné dans le monde apperçu, quel que soit ce phénomène : son, odeur, couleur, résistance, etc., en l'appréhendant au moyen de l'apperception totale du monde, ne saisit en lui que le phénomène pur et simple : le son, l'odeur, la couleur, la résistance, etc. : le phénomène sans mélange d'une part et sans détermination de l'autre, et l'idée qui s'établit dans le moi appercevant est toujours une idée générale et la plus générale possible.

Je prie le lecteur de revenir, après l'avoir lue une fois, sur la démonstration qui précède, de l'étudier à loisir, sans se laisser rebuter par les obscurités naturelles et inévitables qui la voilent, ni par la forme un peu trop mathématique peut-être sous laquelle je l'ai présentée : il s'agit d'établir une des lois les plus importantes de l'appréhension, une de ces lois que tous les philosophes ont ignorée, et qui, je ne crains pas de le dire, est appelée à produire en philosophie une de ces révolutions qui changent la face des choses.

Voulez-vous continuer ces premières appréhensions? Le son dont je parlais tout-à-l'heure, après s'être élevé dans la masse apperçue et avoir duré un instant, cesse tout-à-coup. Il finit comme il avait commencé, dans la masse apperçue, et la détermine à son tour d'une certaine manière qui n'est autre chose que son absence,

l'absence du bruit, du son; en un mot le *silence*; oui le silence aussi parfaitement donné, aussi complètement saisissable que si tous les bruits fussent tombés en même temps. Cette forme du monde apperçu qui tout-à-l'heure, je veux dire avant l'apparition du son SON, était dans le monde apperçu une chose insaisissable apperceptivement, devient donc pour le moment facilement saisissable; je la prends au moyen du son qui disparaît et une troisième idée s'établit dans le moi appercevant : je dis, parlant toujours dans mon verbe intérieur : SILENCE, comme j'ai dit : TÉNÈBRES, comme j'ai dit : SON, etc.

III.

Arrêtons-nous ici : la condition de toutes ces appréhensions, c'est, comme on le voit, premièrement, que tout fait appréhendé ait des limites dans la masse apperçue, qu'il y soit déterminé : *de-re finita – terminatum sit in mundo appercepto;* deuxièmement, qu'il soit appréhendé dans cette masse au moyen de l'apperception totale de la masse entière. Cela étant, m'est-il possible, ces premières appréhensions se continuant, de ne pas acquérir une idée vague de la réalité toujours apperçue, dans laquelle et au moyen de laquelle je saisis toutes les autres? non, cela ne m'est pas possible : en saisissant ces réalités, j'apperçois nécessairement, d'une manière distincte, la réalité indéterminée dans laquelle toutes les autres réalités commencent et finissent et dans la-

quelle toutes sont saisies apperceptivement; leur fond commun, leur réalité substantielle : TO *sub-illis-stratum,* leur absence; en un mot, le théâtre sur lequel toutes ces réalités paraissent et disparaissent; ce théâtre que cherchait Hume et qu'il ne trouvait pas, par la raison qu'il le cherchait seulement au moyen de l'appréhension qui ne le saisit pas et ne peut pas le saisir, comme il a été précédemment démontré (*a*); mais qui tombe continuellement sous l'apperception et se trouve saisi par contre-coup, si je puis parler ainsi, dans la continuation de nos perceptions. Comment Hume ne s'est-il pas apperçu que la condition des perceptions déterminées, des perceptions successives dont il parle, c'est l'*apperception* continuelle, vague, indéterminée, d'une réalité sans limites apperçues dans laquelle ces perceptions commencent et finissent, dans laquelle et au moyen de laquelle je les saisis apperceptivement, et qu'il m'est impossible de saisir ces perceptions sans appercevoir du même coup, d'une manière plus ou moins distincte, la réalité indéterminée qui leur sert de théâtre : voilà l'idée de LA *substance.*

Cette idée, sans doute, n'est pas une perception distincte : ce n'est pas une appréhension; mais l'apperception devenue distincte par contre-coup. C'est donc une idée, c'est une intuition; mais une idée vague comme est l'idée de la substance. Avons-nous un mot pour représenter cette idée? avons-nous un mot pour dési-

(*a*) Voyez même livre, ch. I, § V.

gner la substance à cet état d'intuition vague, à cet état de simple apperception distincte : avons-nous un *substantif?*

Ce serait une chose merveilleuse si nous n'en avions pas, une chose presque incompréhensible, et qui ferait douter de la théorie qui précède. Nous devons donc avoir un substantif; oui, et toute langue doit en avoir un : quel est-il?

Parmi les grammairiens,— les uns voient le substantif dans le nom. C'est une erreur évidente, c'est presque une étourderie : le nom désigne une chose parfaitement déterminée : ce n'est pas la représentation verbale de la substance, mais de la substance modifiée d'une certaine manière; c'est la représentation verbale d'un mode de la substance : *observo lignum,* dit Bayle, *quatenus est lignum, non esse substantiam sed modum quemdam materiæ* (*a*). Il en faut dire autant des mots *or, argent, fer, soufre* : ce ne sont point là des substances, mais des modes de la substance : l'or, c'est la substance sous une modification déterminée; l'argent, la substance sous une autre modification, etc. Il en faut dire autant de tous les noms indistinctement : tous représentent des modes de la substance indéterminée que je vous montrais tout-à-l'heure, aucun d'eux ne la représente en soi, dans son indétermination; leur multitude seule prouverait leur modalité.—Les autres, plus intelligents, sans être plus heureux, voient le substantif dans le verbe *être, esse, εἶναι*;

(*a*) Bayle, *Logique*, ch. II, *de accidente.*

c'est une autre erreur : le verbe être ne représente point la substance, mais la *permanence* de la substance dans tout changement donné, c'est-à-dire un rapport de la substance avec ses modes.

Mais, si le nom, si le verbe *être* ne sont ni l'un ni l'autre notre substantif, quel est-il donc?

Il est dans la langue un petit mot sur la définition duquel les grammairiens n'ont jamais pu s'entendre, auquel ils n'ont jamais pu assigner qu'une fonction à peu près insignifiante, et qu'ils sont tout prêts aujourd'hui à traiter comme un écolier traite le μὲν et le δὲ des Grecs; un petit mot qui, en lui-même, ne signifie rien du tout, vous le croiriez du moins, mais sans lequel le *nom* et l'*adjectif* ne vous offriront jamais un sens complet, par la raison bien simple qu'ils ne représentént l'un et l'autre que le deuxième terme d'un concept dont le mot que je veux dire représente toujours le premier : voilà notre *substantif*. J'ose à peine le nommer tant la chose est nouvelle et inattendue : c'est l'article LE ou LA. Oui, cherchez bien, je vous défie de trouver à l'article une autre fonction; je vous défie de lui ôter celle-là.

Mais l'article ne se présente pas toujours sous cette forme ordinaire et connue, il se présente encore sous la forme de son congénère IL dans les locutions suivantes : IL *pleut*, IL *gèle*, IL *neige*, IL *bruine*, IL *vente*, IL *bruit*, IL *fait chaud*, IL *fait froid*, IL *fait lourd*, IL *tonne*, IL *éclaire*, etc. Dans ces locutions, en effet, le sujet IL représente la réalité indéterminée dont je vous parlais tout-à-l'heure, c'est-à-dire, la substance, et le verbe qui le suit, un mode de cette substance; vous

pouvez remplacer IL par LE et dire : LE *pleut*, LE *gèle*, LE *neige*, LE *vente*, LE *tonne* : TO pluit, TO gelat, TO ningit, etc., sans rien changer au sens, sans même paraître faire une chose extraordinaire, tant il est de suite évident pour l'intelligence que c'est tout-à-fait la même chose.

IV.

Une fois apperçu distinctement, LE reste l'objet d'une apperception distincte, un peu vague sans doute, mais réelle. C'est là, je le répète, notre idée de substance : simple apperception continuée d'une réalité sans limites, vague et indéterminée. Mais bientôt d'autres idées vont se joindre à cette apperception centrale et constituer avec elle, dans des associations diverses, nos concepts de L'*être*, de LA *substance :* LA *sub-stans*, DU *moi*, DU *son*, de L'*odeur*, de LA *résistance*, de LA *couleur*, etc., etc.; en un mot, toute notre intelligence.

Premièrement, je suis du regard cette réalité vaguement saisie et je la vois permaner : *permanere*, sous les apparitions et disparitions qui continuent : je la conçois alors *permanente* par opposition aux différents phénomènes qui commencent et finissent, vont et viennent, naissent et meurent, paraissent et disparaissent en elle *permanens;* je dis : LE *permanens*, ou LE *permanet;* LE *est* ou LE *être :* voilà l'idée d'*être* et le concept de L'*être*.

V.

Si maintenant, dans LE, toujours tenu par l'apper-

ception dont je viens de parler, je saisis apperceptivement un phénomène déterminé, V. G., *son;* que se passe-t-il ? tenant alors à la fois, d'une part, la réalité indéterminée LE ou LA, de l'autre, le phénomène déterminé *son*, et les saisissant tous les deux au moyen du silence qui disparaît, je les prends nécessairement l'un avec l'autre dans le rapport déterminé entr'eux par cette disparition, c'est-à-dire dans le rapport de substance : *sub-stans*, je dis : LE SON : LE *sub-stans* SONO : LE sous une forme déterminée : SON. Voilà l'idée de *substance*, et le concept de LE ou LA substance : de LE *sub-stans* SONO; d'une manière plus rapide, et, sans exprimer le rapport assez mal représenté par le mot *sub-stans*, de LE SON.

Reprenons ce concept, et poursuivons-en la formation dans quelques unes des ramifications qu'il nous présente.

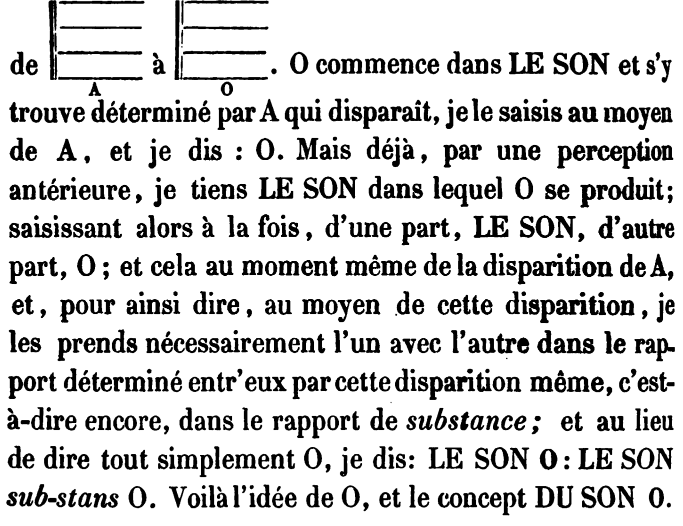
☞ Je vous suppose tout près de moi. Vous poussez un cri, vous le prolongez un instant, puis vous le variez; soit ce cri : il commence dans LE indéterminé

A

et s'y trouve déterminé, d'une certaine manière, que nous connaissons, par l'état particulier de LE qui disparaît, c'est-à-dire par LE *silence*. Je saisis cette forme déterminée au moyen de cet état particulier, et je dis : SON. Mais déjà, par une apperception distincte antérieure, je tiens LE : la réalité indéterminée dans laquelle la forme déterminée dont je parle se produit; saisissant alors à la fois, d'une part, la réalité indéterminée LE, d'autre part, la forme déterminée *son;* et cela au moment même de la disparition du silence, et,

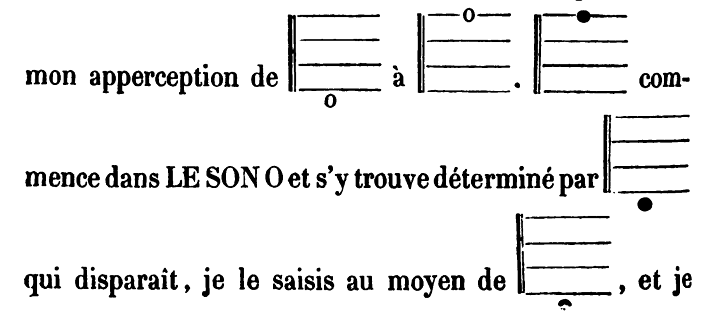
pour ainsi dire, au moyen de cette disparition, je les prends nécessairement l'une avec l'autre dans le rapport déterminé entr'eux par cette disparition même, c'est-à-dire, dans le rapport de *substance*, et, au lieu de dire tout simplement, SON, je dis : LE SON : LE *sub-stans* SONO. Voilà l'idée de SON, et le concept de LE SON, ou DU SON.

Bientôt LE SON varie sous mon apperception : il passe de



à . O commence dans LE SON et s'y trouve déterminé par A qui disparaît, je le saisis au moyen de A, et je dis : O. Mais déjà, par une perception antérieure, je tiens LE SON dans lequel O se produit; saisissant alors à la fois, d'une part, LE SON, d'autre part, O ; et cela au moment même de la disparition de A, et, pour ainsi dire, au moyen de cette disparition, je les prends nécessairement l'un avec l'autre dans le rapport déterminé entr'eux par cette disparition même, c'est-à-dire encore, dans le rapport de *substance ;* et au lieu de dire tout simplement O, je dis: LE SON O : LE SON *sub-stans* O. Voilà l'idée de O, et le concept DU SON O.

Mais bientôt LE SON O varie à son tour : il passe sous mon apperception de



à . com-mence dans LE SON O et s'y trouve déterminé par qui disparaît, je le saisis au moyen de , et je

dis, dans mon verbe intérieur : . Mais déjà, par une perception antérieure, je tiens LE SON O dans lequel se produit ; saisissant alors à la fois, d'une part, LE SON O, d'autre part, ; et cela au moment même de la disparition de , et, pour ainsi dire, au moyen de cette disparition, je les prends nécessairement l'un avec l'autre dans le rapport déterminé entr'eux par cette disparition même, c'est-à-dire toujours, dans le rapport de *substance;* et au lieu de dire tout simplement : , je dis : LE SON O : LE SON O *sub-stans* . Voilà l'idée de et le concept DU SON O .

☞ Maintenant placez sous mon nez un œillet, soit le *dianthus caryophyllus*. Une odeur m'est alors donnée : l'odeur du *dianthus caryophyllus*. Elle commence dans LA indéterminé et s'y trouve déterminée d'une certaine manière que nous connaissons par l'état particulier de LA qui disparaît, c'est-à-dire par LA *non odeur*. Je saisis cette forme déterminée au moyen de cet

état particulier, et je dis : ODEUR. Mais déjà, par une apperception distincte antérieure, je tiens LA : la réalité indéterminée dans laquelle la forme déterminée dont je parle se produit ; saisissant alors à la fois, d'une part, la réalité indéterminée LA, d'autre part, la forme déterminée *odeur*, et cela, au moment même de la disparition de LA *non odeur*, et, pour ainsi dire, au moyen de cette disparition, je les prends nécessairement l'une avec l'autre dans le rapport déterminé entr'elles par cette disparition même, c'est-à-dire dans le rapport de substance, et, au lieu de dire tout simplement ODEUR, je dis : L'ODEUR, LA *sub-stans* ODORE. Voilà l'idée d'ODEUR et le concept de L'ODEUR.

A peine ce concept est-il formé, vous placez sous mon nez, à la place de l'œillet qui s'y trouve, une rose : la *rose à cent feuilles*. Un changement se produit alors dans L'ODEUR. Elle passe sous mon apperception du mode *odeur d'œillet* au mode *odeur de rose*. Le second de ces modes commence dans L'ODEUR et s'y trouve déterminé par le premier qui disparaît, je le saisis au moyen du premier, et je dis : ODEUR DE ROSE : RHODOSME. Mais déjà, par une perception antérieure, je tiens L'ODEUR dans laquelle *rhodosme* se produit ; saisissant alors à la fois, d'une part, L'ODEUR, d'autre part, *rhodosme* ou *odeur de rose*, et cela au moment même de la disparition de *odeur d'œillet*, et, pour ainsi dire au moyen de cette disparition, je les prends nécessairement l'une avec l'autre dans le rapport déterminé entr'eux par cette disparition même, c'est-à-dire encore, dans le rapport de *substance ;* et, au lieu de dire tout simplement,

ODEUR DE ROSE, RHODOSME, je dis : L'ODEUR DE ROSE, L'ODEUR RHODOSME, L'ODEUR *sub-stans* RHODOSME. Voilà l'idée simple de RHODOSME, ou d'ODEUR DE ROSE, et le concept de L'ODEUR DE ROSE.

Mais à peine la conception est-elle descendue à son deuxième degré que déjà vous placez sous mon nez, à la place de la *rose à cent feuilles* qui s'y trouve, la *rose musquée*. Une variation se produit alors dans L'ODEUR DE ROSE : L'ODEUR DE ROSE passe, sous mon apperception du mode *odeur-de-rose-à-cent-feuilles* au mode *musqué*. *Musqué* commence dans L'ODEUR DE ROSE et s'y trouve déterminé par le mode *odeur-de-rose-à-cent-feuilles* qui disparaît; je le saisis au moyen de ce mode, et je dis : MUSQUÉ. Mais déjà, par une perception antérieure, je tiens L'ODEUR DE ROSE dans laquelle *musqué* se produit : saisissant alors à la fois, d'une part, L'ODEUR DE ROSE, d'autre part, *musqué*, et cela au moment même de la disparition de *odeur-de-rose-à-cent-feuilles*, et, pour ainsi dire, au moyen de cette disparition, je les prends nécessairement l'une avec l'autre dans le rapport déterminé entr'eux par cette disparition même, c'est-à-dire toujours dans le rapport de *substance ;* et, au lieu de dire tout simplement MUSQUÉ, je dis : L'ODEUR DE ROSE MUSQUÉE : L'ODEUR DE ROSE *sub-stans* MUSQUÉ. Voilà l'idée simple de MUSQUÉ et le concept de L'ODEUR DE ROSE MUSQUÉE : de L'ODEUR RHODOSME MUSQUÉ.

Le lecteur voudra bien, je l'espère, me pardonner ce mot grec sans prétention, momentanément introduit dans la langue française pour le besoin de la théorie:

je voulais un mot un pour représenter une idée une, et celui-là s'est trouvé sous ma main. C'est qu'en effet l'expression composée *odeur de rose* ne représente pas du tout l'idée dont je veux parler, mais un concept qui s'y rattachera plus tard et nous montrera cette odeur particulière venant d'un objet déterminé que nous connaissons : la rose; et le concept L'ODEUR DE ROSE MUSQUÉE, au lieu de se composer de six idées différentes, associées de différentes manières, se compose uniquement de quatre idées, toutes associées de la même manière, manière assez mal nommée, je l'ai déjà dit, par le mot *substance : sub-stans*, mais qui jamais ne se fait représenter dans la représentation verbale de la conception qui s'appuie sur elle.

VI.

Je pourrais multiplier ces exemples, ceux-là nous suffisent, et je conclus. La perception ne monte pas, comme l'ont dit les philosophes, des individus au genre; elle suit la marche contraire : elle descend du genre à l'espèce, puis de l'espèce aux individus. Partant du genre suprême, c'est-à-dire de LA *sub-stans*, elle la suit pas à pas dans ses transformations successives jusqu'au point où ces transformations finissent, ou plutôt jusqu'au point où ces transformations cessent d'intéresser la vie, s'arrêtant là où s'arrêtent nos besoins du moment, et laissant à l'avenir le soin de compter, pour des besoins nouveaux, de nouvelles différences, et celui

d'établir, au-dessous des derniers concepts formés, le concept des variétés nouvelles. Ainsi nous n'avons pas d'abord, comme l'a dit un philosophe célèbre, l'*idée d'odeur d'œillet* et l'*idée d'odeur de rose,* et nous ne nous élevons pas de la contemplation de ces deux idées à l'idée générale *odeur*; mais nous avons d'abord l'idée générale *odeur*, et de cette idée, par la perception des différences, nous descendons à l'*idée d'odeur d'œillet*, à l'*idée d'odeur de rose,* puis de celle-ci à l'*idée de l'odeur de la rose à cent feuilles,* à l'*idée de l'odeur de la rose musquée*, etc., etc.

Ce n'est pas tout: la perception n'acquiert pas, tout d'abord et tout d'un coup, en masse, comme on dit, la notion complète, entière, synthétique et confuse d'une chose: son idée concrète individuelle; elle la compose d'idées partielles successivement acquises, savoir l'idée de la chose qui subsiste ou de LA substance, l'idée du mode qui la modifie, et le concept de la manière dont le mode se rapporte à LA substance; acquérant ainsi successivement: 1° l'idée LE, 2° l'idée SON, 3° le concept *sub-stans*, et du même coup, l'idée concrète de LE *sub-stans* SONO : LE SON. Cela étant, quel jugement faut-il porter du principe suivant?

« Une vérité acquise à la science et dont tous con-
» viennent, c'est que ce n'est point par l'analyse, mais
» par la synthèse, point par l'abstrait, mais par le
» concret que l'esprit humain débute dans l'acquisition
» de toutes les connaissances : en d'autres termes, quel
» que soit l'objet qui se présente à nous pour la pre-
» mière fois, nous le saisissons en masse et non succes-

» sivement ou par la notion successive de tout ce que
» nous pouvons y découvrir. Plus tard, sans doute, nous
» en distinguons les éléments, nous en abstrayons les
» différentes manières d'être ; mais nous n'opérons
» ainsi qu'après l'avoir préalablement connu synthéti-
» quement, sans en distinguer les points de vue divers.
» Nous n'avons donc pas d'abord l'idée de phénomène
» distincte de celle de substance, et l'idée de rapport
» distincte des deux précédentes ; nous ne composons
» pas la première connaissance que nous avons d'un être
» des trois idées trouvées aujourd'hui par l'analyse dans
» la notion concrète, dans le concept d'un être quel-
» conque : l'idée de substance, l'idée de mode et celle
» de leur rapport ; nous connaissons l'être tel qu'il se
» montre à nous, et cela par le seul pouvoir que nous
» avons de le saisir apperceptivement, c'est-à-dire de
» l'appréhender (1). »

Ce principe acquis à la science, et dont tout le monde en effet convient, est tout simplement une erreur ; c'est une erreur de tout point : renversez-le, vous aurez la vérité.

« Ce n'est point par la synthèse, mais par l'analyse,
» point par le concret, mais par l'abstrait que l'esprit
» humain débute dans l'acquisition de toutes les con-
» naissances ; en d'autres termes, quel que soit l'objet
» qui se présente à nous pour la première fois, nous ne
» le saisissons jamais en masse, mais toujours succes-
» sivement, c'est-à-dire, par la notion successive de tout
» ce que nous pouvons y découvrir. Plus tard sans doute
» nous en recombinons les divers éléments, et alors

» nous saisissons l'objet dans sa totalité, nous le conce-
» vons : *substantiam suam modo sub–capimus;* mais
» nous n'opérons ainsi qu'après avoir saisi ces éléments
» les uns après les autres. D'abord c'est la substance
» que nous saisissons, ensuite le mode ; puis nous les
» prenons tous les deux dans le rapport déterminé du
» mode à la substance. Par conséquent, nous avons l'idée
» de la substance avant celle du phénomène, puis celles
» du phénomène et de la substance avant le concept de
» leur ensemble. De la sorte, nous composons véritable-
» ment la première connaissance que nous avons d'un
» être, son idée concrète, des deux premières idées,
» en les prenant ensemble dans le rapport représenté
» par la troisième. Avant, l'objet est apperçu, il n'est
» point connu, nous ne le concevons pas : il est impos-
» sible de dire que nous en ayons une idée. »

Voilà la vérité; voilà la manière dont véritablement les choses se passent; mais elles ne peuvent pas se passer autrement, et le principe qui précède, ce principe si bien acquis à la science, non-seulement affirme une chose qui n'est pas, il affirme une chose qui ne peut pas être : il affirme une chose impossible. Plus tard, dit-il, nous analysons la notion concrète tout d'abord obtenue et nous en distinguons les divers éléments. Mais cette analyse suppose en nous les idées de ces éléments et n'est possible qu'avec ces idées (*a*): où, quand et comment les avons-nous acquises? les avons-nous ti-

(*a*) Voyez même liv., ch. 1, §§ III et IV.

rées par abstraction des réalités individuelles? Mais l'abstraction, c'est l'analyse dont il s'agit, elle les suppose acquises. Les obtenons-nous par la comparaison de ces réalités individuelles les unes avec les autres? Mais la comparaison suppose l'idée générale : elle part de cette idée pour trouver les différences qui s'y rapportent et constituer au-dessous d'elle les variétés dont elle est mère : *varietates quas mutata generat* (*a*). Si la perception débutait par des idées concrètes individuelles, représentant les choses en masse, elle n'en sortirait jamais : l'analyse au moyen de laquelle on prétend l'en faire sortir serait une chose absolument impossible; elle manquerait du flambeau qui seul peut éclairer son œuvre et la rendre possible, celui des idées *abstraites*.

L'idée concrète n'est donc pas le résultat d'une simple et première appréhension, c'est le résultat de plusieurs appréhensions séparées et successives, trois au moins : — 1° l'appréhension de LA substance ou de la chose qui subsiste; — 2° l'appréhension de la différence qui la modifie; — 3° l'appréhension ensemble de ces deux choses dans un rapport déterminé, le rapport *substance :* c'est un concept, ou plutôt c'est une conception dont le concept fondamental est le *sub-stans*.

VII.

Revenons maintenant sur ce petit mot que les grammairiens appellent l'article pour dire l'usage véritable que la langue en fait et le besoin qu'elle en a.

(*a*) Voyez même liv., ch. I, § IV. — Ch. IV, § I.

Nos idées sont de deux espèces : simples—ou composées, autrement dit, concrètes. Parmi nos idées simples, l'une représente la substance : c'est l'idée *substantielle ;* toutes les autres représentent des différences : elles sont *différencielles*. Mais elles représentent des différences de premier, de second, de troisième ou de quatrième degré, etc. : elles sont *primodifférencielles, secundodifférencielles, tertiodifférencielles, quartodifférencielles,* etc. Quant à nos idées concrètes ou composées, elles représentent les différentes transformations sous lesquelles la substance nous est donnée, par conséquent les choses elles-mêmes, les réalités. Elles renferment toutes l'idée substantielle associée, dans le concept *substans,* soit à une, soit à deux, soit à plusieurs idées différencielles. Prenez-vous l'idée substantielle avec une idée primodifférencielle ? vous avez l'idée concrète ou le concept représentant la première transformation de la substance, autrement dit, l'*espèce*. Prenez-vous l'idée substantielle déjà modifiée, comme je viens de dire, avec une idée secundodifférencielle ? vous avez l'idée concrète ou le concept représentant la deuxième transformation de la substance, autrement dit, la *variété*. Prenez-vous l'idée substantielle déjà modifiée par les deux idées qui précèdent avec une idée tertiodifférencielle, puis cette troisième modification de la substance avec une idée quartodifférencielle ? vous avez, dans le premier cas, l'idée concrète ou le concept représentant la troisième transformation de la substance, autrement dit, la *sous-variété;* dans le second, l'idée concrète ou le concept représentant la quatrième trans-

formation de la substance, autrement dit, *l'individu ;* ou, sinon tout-à-fait l'individu, auquel la perception ne saurait arriver parce que l'individu c'est l'infini, une certaine transformation de la substance qui, momentanément, peut être prise pour lui.

Voilà la pensée, voilà l'intelligence; voici maintenant la langue. L'article LE ou LA représente la substance; le nom et l'adjectif représentent les différences qui la modifient. Le *nom commun* représente ordinairement la différence à son plus haut degré; celle qui, réunie à la substance, constitue l'espèce : la différence *spécifique.* Le *nom propre* représente toujours la différence à son plus bas degré, au degré où la perception s'est arrêtée; celle qui, réunie à la substance, constitue l'individu : la différence *individuelle.* L'adjectif représente la différence à tous les degrés intermédiaires ; celles qui, réunies à la substance déjà spécifiée, constituent au-dessous de l'espèce, la variété; et au-dessous de la variété, la sous-variété : les différences *particulières* ou *sous-spécifiques.* Voulez-vous maintenant des mots pour représenter vos idées concrètes ? vous pouvez les composer vous-mêmes sans la moindre difficulté : prenez l'article, placez-le devant le nom commun, vous avez la représentation verbale de l'espèce : LA COULEUR, LE SON, L'ODEUR, etc.; devant le nom commun suivi d'un adjectif, vous avez la représentation verbale de la variété: LA COULEUR ROUGE, LE SON O, L'ODEUR DE ROSE : RHODOSME, etc; devant le nom commun suivi de deux adjectifs, vous avez la représentation verbale de la sous-variété : LA COULEUR ROUGE ROSE, LE SON O MI, L'ODEUR-RHODOSME MUSQUÉ ; OU

bien en supprimant et sous-entendant les intermédiaires : LE ROSE, LE MI, LE MUSQUÉ, etc. Enfin, placez-le devant le nom propre, vous avez la représentation verbale de l'individu : ὁ Σωκράτης, LA FRANCE, LE LOUVRE, LE PARTHENON.

Voulons-nous maintenant nous faire une juste idée du besoin que toute langue a de l'article ? supposons une langue sans article et voyons ce qui va résulter, pour elle, de cette supposition. Premièrement, la substance, dans cette langue, n'est pas représentée ; par conséquent toutes les propositions dans lesquelles l'idée substantielle est sujet se trouvent réduites à l'énoncé pur et simple d'un attribut jeté tout seul et comme une énigme à deviner à ceux qui nous écoutent : neige, pleut, grêle : *ningit, pluit, grandinat :* c'est la langue d'un idiot ou d'un enfant. Deuxièmement, la substance n'étant pas représentée dans la langue en question, aucune de nos idées concrètes n'y saurait avoir sa représentation. Comment allons-nous faire pour représenter ces idées ? allons-nous donner à l'espèce le nom tout seul de la différence spécifique ; à la variété, le nom tout seul de la différence particulière ; à l'individu, le nom tout seul de la différence individuelle ? ce serait tout confondre. Une pareille langue ne serait pas intelligible, il faudrait la deviner comme on devine les inscriptions hiéroglyphiques laissées sur les pyramides de l'Égypte. *Sapiens non est pauper, sapiens non est servus* (*a*). Qu'est-ce que cela veut dire ? cela veut-il

(*a*) Sénèque, *De constantia sapientis*, III.

dire que le sage n'est jamais pauvre, ou que le pauvre n'est pas sage? que le sage n'est jamais esclave, ou que l'esclave n'est jamais sage? l'idée concrète *sapiens* et l'idée différencielle *pauper* ou *servus* ayant toutes les deux la même représentation verbale, la même forme, on ne le sait pas. Vous êtes assez intelligent pour le deviner : tant mieux, car la langue n'en dit rien. Mais êtes-vous sûr de deviner toujours? vous devinerez tant que le philosophe, le poète ou l'écrivain vous promèneront dans des vérités connues; mais le jour où ils voudront vous initier à des vérités nouvelles, vous ne les comprendrez plus; car vous ne pourrez plus les deviner.

Voilà notre langue sans article : c'est une énigme perpétuelle, une véritable Babel dans laquelle tout est confondu. Que sera-ce donc si cette langue, à ce premier défaut, à ce défaut capital, énorme, en ajoute un second qui a presque la même origine, qui dérive presque directement du premier : celui de renverser l'ordre des idées différencielles qui entrent dans une combinaison concrète, de mettre, le premier, le mot qui représente la dernière idée de la combinaison, et de dire : *pauper non est sapiens* (*a*)? cette langue est tout-à-fait absurde. Voulez-vous la rendre parfaite? donnez-lui l'article, elle va le devenir ; car au lieu de dire : *ningit*, *grandinat*, elle va dire : *illud ningit*, *illud grandinat ;* au lieu de dire : *pauper non est sapiens,* elle va dire : *pauper non est ille sapiens*. La

(*a*) Sénèque, *De constantia sapientis*, III.

voilà devenue presque aussi parfaite, presque aussi intelligible que la langue française.

Une langue qui n'aurait pas d'article serait donc privée d'un élément nécessaire, indispensable ; elle serait condamnée à une infériorité réelle.

Parmi les langues modernes, la langue française est assurément une de celles qui ont le mieux compris, le plus heureusement deviné, le rôle de l'article. Cependant, sous ce rapport, elle n'est pas tout-à-fait parfaite. Elle dit bien sans doute : le Parthenon, le Pirée, le Parnasse, le Tage, la France, etc. ; mais elle ne dit pas : le Sardanapale, le Socrate, le Néron, etc. C'est un défaut. Sardanapale, Socrate, Néron, sans l'article, ne représentent pas du tout, le premier, ce voluptueux roi d'Assyrie qui mourut en héros ; le second, ce sage de la Grèce qui apprit à douter aux philosophes de son temps ; le troisième, cet empereur romain qui mettait le feu à sa capitale pour se donner l'image d'un incendie ; mais de simples différences, par conséquent une manière d'être parfaitement générale. Et la preuve, c'est que je puis dire : vivre en Sardanapale, mourir en Socrate, gouverner en Néron ; et que, dans ces façons de parler, Sardanapale, Socrate, Néron, ne représentent certainement pas des individus, mais des modes : le mode dont mourut Socrate, dont gouverna Néron, dont vécut Sardanapale.

La signification du nom : du nom commun, du nom propre, du nom qualificatif, tient donc essentiellement à la manière dont nous l'employons : avec l'article, c'est un *substantif*, si vous voulez, car c'est le substantif

modifié; il représente une réalité concrète: L'HOMME, LE CHEVAL; LA COULEUR, LE ROUGE; LE PARTHENON, LE LOUVRE. Sans l'article, c'est un qualificatif; il représente une différence, rien de plus: *homme, cheval; couleur, rouge; Parthenon, Louvre.* Tous ces mots doivent être ajoutés à l'article pour présenter un sens complet: ce sont tous des *adjectifs.*

Mais l'article devant les noms propres nous paraît inutile et même gênant. C'est que nous avons laissé s'en aller la véritable signification de ces noms: rappelons-la. Habituons-nous à ne voir dans *Socrate*, dans *Platon,* que ce qui s'y trouve en effet, c'est-à-dire des différences individuelles, et nous ne tarderons pas à sentir le besoin de l'article devant ces noms. Ὁ Σωκράτης nous paraît déjà moins étrange que *le Socrate;* et nous disons tous les jours, sans même songer à nous en étonner: *le Titien, le Véronèse, le Tintoret, Le Tasse, la Champmeslé, la Duchesnois, la Ristori,* etc. Je sais bien que quelques uns de ces noms ont été primitivement des noms communs, mais ils n'en sont pas moins aujourd'hui, pour tout le monde, des noms propres; et personne ne voit plus dans *le Tintoret*, par exemple, le fils du teinturier, mais le peintre célèbre qui porte ce nom: *LE-vivant-animal-homme-artiste-peintre-tintoret,* ou simplement *LE Tintoret.* Oüi, voilà ce que tout le monde, aujourd'hui, apperçoit confusément dans ces deux mots accolés l'un à l'autre: LE TINTORET. Le jour donc où l'humanité aura compris la véritable signification des noms propres, l'article viendra, tout naturellement, se placer devant ces noms

comme il est venu se placer devant les noms communs, et nous trouverons alors cette manière de parler plus commode et plus claire que l'autre, car elle l'est en effet. Nous en sommes aujourd'hui, relativement aux noms propres, au point où en étaient les Latins au siècle d'Auguste. Est-ce que vous croyez que ces Latins, à l'époque dont je parle, n'eussent pas trouvé, eux aussi, gênant et incommode, l'article devant les noms communs? Quatre siècles pourtant ne se passeront pas sans que le peuple romain écrive sur les murs des catacombes, au-dessous des images de la Vierge et du Christ : *illa virgo mater, ille filius Dei crucifixus,* etc. Une chose remarquable, c'est qu'aujourd'hui, parmi le peuple de la campagne, l'article devant les noms propres d'hommes ou de femmes est très en usage (2).

VII.

Avant d'aller plus loin, donnons ici la formation d'un concept important, qui, sans être absolument nécessaire à la perception, doit pourtant avoir sur elle une immense influence en ce qu'il est, pour ainsi dire, l'acquisition de la conscience : c'en est l'acquisition dans cette vie, et qu'avant lui la perception est tout entière instinctive, par conséquent peu suivie, peu régulière, et abandonnée à toutes les sollicitations qui peuvent la distraire : elle est ce qu'elle est dans une foule de circonstances où nous pouvons l'observer pour ainsi dire après coup dans la perception rétrospective qui la ressaisit tout entière au moment où elle disparaît ; ce qu'elle est dans certains réveils si calmes, si tranquilles qu'ils ne sont pas *apperçus,* et

dans lesquels la veille succède au sommeil sans accident, sans secousse, sans brusque transition, mais naturellement, comme le jour succède à la nuit. Je veux dire le *concept du-moi*.

Vous me touchez : une sensation commence dans L'indéterminé et s'y trouve déterminée par l'état particulier de LE qui disparaît ; mais de quelle manière la sensation dont je parle est-elle déterminée par cet état particulier ? En soi, cette sensation c'est moi sentant d'une certaine manière ; nous pouvons la représenter par Msn, en appelant M le moi, s la sensation et n son caractère opposé au plaisir et à la douleur. n dans Msn n'est pas déterminé par l'état particulier qui disparaît ; car ses déterminants ne sont pas donnés dans cet état particulier. Quels sont en effet ces déterminants ? ce sont tous les *non*-n, c'est-à-dire toutes les sensations non n, autrement dit le plaisir et la douleur : ils ne sont ni l'un ni l'autre dans l'état qui disparaît. Quant à s, bien qu'il ait peut-être ses déterminants dans l'état particulier qui disparaît, il n'est pas non plus déterminé par cet état, nous savons pourquoi. C'est donc M tout seul qui est déterminé dans Msn par l'état particulier de LE qui disparaît. Mais comment cela ? M est dans l'état qui finit comme dans celui qui commence, et l'on ne peut pas dire qu'il soit dans ce dernier en plus ; car ce serait faire du moi une quantité. Sans doute, on ne peut pas le dire, dans ces mots là du moins, mais on peut le dire autrement ; car la chose est parfaitement vraie : le moi n'est pas dans la sensation en plus grande quantité, mais il y est davantage, il y est d'une manière

particulière : il y est davantage, parce qu'une faculté qui tout-à-l'heure dormait inactive au fond de lui-même est passée de la puissance à l'acte, du repos au mouvement et pour ainsi dire du néant à l'être.

La sensation à son apparition dans LE s'y trouve donc déterminée sous un seul rapport : *moi*. Je saisis cette forme au moyen de l'état particulier qui disparaît et la détermine et je dis : MOI ou JE. Mais tout en disant MOI, c'est-à-dire tout en me saisissant, je me prends avec LE dans le rapport déterminé du mode à la substance et je dis LE MOI. Par suite de cette manière dont je me saisis, le phénomène qui disparaît ne m'apparaît plus comme un simple phénomène, mais comme une réalité vague : je ne sais quelle réalité mystérieuse de laquelle je sors, *qua de-venio*, et dont je me sépare : LE NON-MOI qui me contenait, pour ainsi dire, et qui m'enfante. Voilà l'idée MOI ou JE, voilà le double concept DU MOI et DU NON-MOI.

La conscience ou la notion du moi se compose donc de deux idées : 1° de l'idée vague et indéterminée LE, 2° de l'idée parfaitement déterminée MOI, associées dans le concept *substans ;* autrement dit, de l'idée indéterminée LE prise apperceptivement sous la détermination MOI : de LE *sub-stans* MOI. Mais sous cette notion, et comme condition de son acquisition, se trouve déjà une notion du moi beaucoup plus confuse, c'est vrai, mais aussi beaucoup plus complète, comprenant, avec les deux, ou plutôt les trois éléments, dont je viens de parler, le souvenir confus de tout un passé qui est incompréhensible.

DEUXIÈME DIVISION.

PERCEPTION, DANS LE PLAN DES COULEURS, DES DIFFÉRENTS OBJETS : *OB-APPERCIPIENTEM JECTI COLORES*, QUI S'Y TROUVENT DÉTERMINÉS ; DES ARRANGEMENTS DIVERS FORMÉS PAR EUX DANS CE PLAN ; DES CHANGEMENTS QU'ILS ÉPROUVENT ; ET DES LOIS QUI RÉGISSENT CES CHANGEMENTS.

I. Perception des objets colorés quant à leur matière. — II. Perception des objets colorés quant à leur forme. — III. Perception des objets colorés quant à leur grandeur. — IV. Perception des objets colorés quant à leur solidité et à leur matérialité. — V. Perception des arrangements divers formés par les objets dans le plan des couleurs. — VI. Monstration dans le monde apperçu, dans le plan des couleurs, de la réalité synthétique du changement, et perception de cette réalité aux différents points de vue sous lesquels nous pouvons la considérer. — VII. Monstration dans le monde apperçu, le plan des couleurs, des trois facteurs du nombre, et perception du rapport ÷ 0· 1, autrement dit de l'unité, du nombre. — VIII. Perception du mouvement et rapport du mouvement à un objet donné. — IX. Conception de la loi physique, ou formation de la notion inductive. — X. Conception du non-moi matériel.

I.

Durant tout ce qui précède nous avons tenu le moi dans les ténèbres. Maintenant un changement s'opère : il repasse subitement des ténèbres à la lumière. Durant ce changement le moi, qui se tient apperceptivement, se suit tout naturellement du regard, il se voit permaner sous la succession de ses deux modifications, les

ténèbres qui finissent et la lumière qui commence; il dit, continuant la proposition commencée tout-à-l'heure : JE SUIS.

Mais bientôt, tout de suite, la lumière qui commence est appréhendée : je la prends, et la prends avec MOI dans le rapport déterminé du mode à la substance; je dis : JE SUIS LUMIÈRE : JE PERMANENS *substans* LUMINE, et la proposition est complète. Voilà l'idée de LUMIÈRE, autrement dit de COULEUR, et le concept de LA LUMIÈRE, autrement dit, de LA COULEUR : de LE MOI COULEUR.

Malebranche, traitant de la lumière et des couleurs, dit : « On ne sépare point ici la lumière d'avec les couleurs parce qu'on ne les croit pas fort différentes (*a*). » Pour nous qui n'admettons en ce moment dans le monde que les faits qui s'y trouvent apperçus, la lumière et la couleur sont absolument la même chose; et cette chose c'est la couleur : je n'apperçois en effet, dans le monde des couleurs qui maintenant pose sous mon regard, que des couleurs, des couleurs variées, se limitant les unes les autres et se déterminant. Je n'apperçois pas le moins du monde ce prétendu fluide, lumineux pour les uns, non lumineux pour les autres, qui serait comme répandu parmi ces objets et les rendrait visibles. Si ce fluide existe, il n'est certainement pas apperçu, par conséquent il n'existe pas pour nous; par conséquent, quand je dis *lumière*, c'est *couleur* que j'entends.

(*a*) *Recherche de la V.*, liv. I, ch. X.

J'admire comme tout le monde ces deux vers de Racine fils :

....Et qui, dans les déserts, a semé la lumière,
Ainsi que dans nos champs il sème la poussière (*a*).

Mais je n'y vois qu'une image sous laquelle l'imagination essaie de se représenter un phénomène merveilleux : celui qui se produit dans un appartement obscur où j'allume une bougie, et qui n'est en réalité que l'apparition subite, je veux dire la création de tous les objets de cet appartement. L'imagination peut rêver ce phénomène de mille manières ; laissons-la rêver. *C'est une folle qui se plaît à faire la folle,* disait Malebranche (*b*) ; laissons-la faire la folle tout à son aise, et continuons la formation de nos concepts, c'est chose plus sérieuse et plus importante.

Un mouvement se produit parmi les objets qui sont là tout près de moi : c'est, par exemple, ce blanc narcisse (*c*) auquel une araignée avait attaché sa toile, et qui, brisant le léger fil qui le tenait courbé, se redresse tout-à-coup et reprend sa position première devant ces gazons de mousse. Ce mouvement fixe l'apperception; le narcisse est appréhendé au moyen du tapis vert qui l'entoure et le détermine, et LA COULEUR est prise en lui avec une différence déterminée : quelle est cette différence ?

Cette différence n'est pas *blanc,* car *blanc* n'est pas

(*a*) Dans le *Poème de la Religion*, chant I.

(*b*) Voyez les *Entretiens sur la métaph.*, 1[er] Entretien.

(*c*) Le *Narcissus poeticus* de Linn.

seulement ce par quoi le narcisse diffère du tapis vert qui l'entoure et le limite; mais ce par quoi il diffère de ce tapis d'abord, puis de la rose, des jacinthes, de l'orange et des renoncules jaunes qui couvrent la terre à deux pas de moi (*a*). Par conséquent, pour qu'il soit déterminé dans le narcisse et que je puisse l'y saisir, il me faut la présence à la fois sous le regard de toutes ces choses. La rose, l'orange, les jacinthes, les renoncules me font-elles défaut en masse? ***Blanc*** est là sous mes yeux, je l'apperçois dans le narcisse, mais je ne puis pas l'y saisir. L'orange seule manque-t-elle? ***Blanc*** n'est saisi qu'imparfaitement : l'image que j'en acquiers est ce qu'on appelle une idée confuse, c'est-à-dire, une idée qui, loin de me servir plus tard à reconnaître et à distinguer les couleurs, ne me servira qu'à les confondre: avec elle je prendrai partout L'ORANGE pour DU BLANC.

Mais cette différence, quelle qu'elle soit, je la saisis; je la saisis dans le narcisse et la prends avec LA COULEUR dans le rapport déterminé du mode à la substance. J'obtiens ainsi un concept particulier représentant certain mode général de la couleur, qui n'a pas, il est vrai, de nom bien déterminé dans la langue, mais dont le concept se trouve dans toutes les intelligences.

En possession de cette différence et du concept qui la rattache au centre intellectuel, je subsume sous son idée toutes les couleurs réelles dans lesquelles je la retrouve: cette rose, cette renoncule, cette orange, cette grappe

(*a*) Le *Ranunculus ficaria* de Linn., vulg. *la ficaire*.

de jacinthes, et par là je les confonds. Mais bientôt soupçonnant des différences entr'elles, je les recueille, puis les rapproche sous mon regard du narcisse; puis ce rapprochement terminé, l'apperception invariablement fixée, d'une part, sur LA COULEUR dans le narcisse, d'autre part, j'appréhende avec elle le narcisse, d'abord au moyen du tapis vert qui le limite, puis au moyen de la rose, au moyen de la renoncule, de l'orange, de la grappe de jacinthes; et, par là, j'arrive, premièrement, à saisir dans le narcisse la différence qui s'y trouve déterminée par toutes ces couleurs individuelles; deuxièmement, à prendre cette différence avec LA COULEUR dans le rapport *substans* : voilà l'idée de BLANC ou de BLANCHEUR, et le concept de COULEUR BLANCHE, de LA COULEUR BLANCHE, DU MOI COULEUR BLANCHE.

L'idée de ROUGE et le concept de COULEUR ROUGE, l'idée de JAUNE et le concept de COULEUR JAUNE, l'idée d'ORANGE : *aureus*, et le concept de COULEUR ORANGE, l'idée de BLEU et le concept de COULEUR BLEUE, l'idée de VERT et le concept de COULEUR VERTE, seraient acquises et formés de la même manière. Il suffit, pour les obtenir maintenant, de déplacer l'intuition de la couleur, ce point fixe autour duquel tourne la comparaison, de la mettre sur la rose, la renoncule, l'orange, la grappe de jacinthes, le gazon de mousse, et de recommencer chaque fois la comparaison. L'art que suppose ici la perception, la nature ne tarde pas à nous l'avoir appris : long-temps nous le pratiquons instinctivement, sans savoir que nous le pratiquons; et c'est aujourd'hui, c'est ici même pour la première fois, que cet art arrive à se comprendre, à se connaître; c'est

aujourd'hui, c'est ici, pour la première fois, qu'il prend conscience de lui-même.

ROUGE une fois saisi et pris dans un concept avec LA COULEUR, je subsume sous son idée cette rose et cette anémone, deux variétés du rouge dans lesquelles je le retrouve : LE ROSE et LE VERMILLON ; je les rapproche ensuite sous mon regard, si ce rapprochement n'est pas déjà donné par la nature comme ici, et puis je les distingue dans les limites de l'idée subsumante : dans la rose je prends LE ROUGE avec la différence déterminée en elle par l'anémone, et dans l'anémone avec la différence déterminée en elle par la rose. Deux nouvelles idées sont acquises : ROSE et VERMILLON ; deux nouveaux concepts sont formés : LE ROUGE ROSE : LA COULEUR ROUGE ROSE : LE MOI COULEUR ROUGE ROSE et LE VERMILLON : LA COULEUR ROUGE VERMILLON : LE MOI COULEUR ROUGE VERMILLON.

Je passe sur les variétés DU BLANC, DU JAUNE, DU BLEU, DE L'ORANGE et DU VERT : ces variétés seraient perçues de la même manière.

Nous touchons aux limites où la perception des couleurs paraît s'être arrêtée ; mais elle pourrait aller beaucoup plus loin sans atteindre pour cela les dernières modifications de LA substance dont elle est partie. Il y aura toujours, au-delà du point où la distinction s'arrête, des différences à reconnaître, des variétés à établir ; mais pour le moment ces différences nous étant inutiles et la vie n'en pouvant tirer aucun profit, la perception s'arrête où finissent nos besoins. Il n'eu est pas moins vrai qu'il y a là, pour l'induction, une cause éternelle

d'incertitude et d'erreur ; un motif de se défier toujours, une nécessité d'échouer souvent ; par conséquent une occasion de plus offerte à notre vertu qui ne doit jamais pouvoir calculer avec certitude le résultat qu'elle espère. La vertu est et doit rester un acte *hasardeux*, comme disait Montaigne : *rien de noble*, ajoutait-il, *ne se faisant sans hasard* (*a*).

Ainsi toujours et partout la même marche : la perception ne monte pas des individus au genre ; elle descend du genre à l'espèce, de l'espèce à la variété et de la variété aux individus. Elle ne commence pas par des idées concrètes individuelles, mais par des idées abstraites, et avec ces idées abstraites elle compose les idées concrètes. Cette marche de la perception déjà constatée à propos des sons et des odeurs, retrouvée ici dans la perception des couleurs, nous allons la retrouver tout-à-l'heure dans la perception des formes matérielles, nous la retrouverons bientôt dans la perception des arrangements divers formés par les objets dans le *plan des couleurs* : c'est la marche universelle, la marche nécessaire de la perception.

II.

Au moment où l'apperception passive, uniforme et par conséquent confuse du plan des couleurs est fixée

(*a*) Montaigne, les *Essais*, liv. I, ch. 23.

sur un objet déterminé dans ce plan, un mode particulier de la couleur, celui qui se trouve déterminé dans l'objet par le plan même au milieu duquel et avec lequel je l'appréhende, est saisi. Mais en même temps qu'il est saisi, ce mode de la couleur, quelle que soit d'ailleurs la grandeur de l'objet appréhendé, est confusément conçu comme *point* par opposition à l'étendue sans limites au milieu de laquelle et au moyen de laquelle je le saisis. Prenons un exemple.

Voici, sous mes yeux, dans le plan des couleurs, assez loin de moi pour tomber tout entière sous mon apperception, une maison blanche au milieu des oliviers verts. Un rayon de soleil — je prends cette hypothèse parce que pour moi ce n'en est pas une : bien souvent à Grasse j'ai été témoin de ce phénomène au moment de la taille des oliviers, et il se mêle à mes observations, à mes idées d'une manière en quelque sorte nécessaire — un rayon de soleil arrêté dans sa course par quelque branche d'arbre, mais rendu libre tout-à-coup par la disparition de cet obstacle, vient subitement illuminer cette maison blanche. Un changement se produit alors sur un point de l'étendue colorée, ce changement fixe l'apperception et la maison est appréhendée au milieu des oliviers au moyen de l'apperception totale, vague et confuse du plan des couleurs. Le mode particulier de la couleur déterminé dans la maison par le fond noir des oliviers est alors saisi ; mais en même temps que ce mode de la couleur est saisi, il est confusément conçu comme POINT. Par opposition à l'étendue sans limites dans laquelle et au moyen de laquelle je le saisis, c'est pour moi une CERTAINE

RÉALITÉ, peut-être LE ***brillant;*** LA ***couleur brillante,*** SANS ÉTENDUE ET POURTANT LIMITÉE, FIGURÉE (3) : voilà bien, si je ne me trompe, d'une part l'idée de POINT; de l'autre, le concept DU POINT : de LA COULEUR X POINT, ou DU MOI COULEUR X POINT.

Plus tard nous verrons ce concept laisser, pour ainsi dire, tomber la matière qu'il contient et se réduire à la simple forme du moi appercevant, au moyen de laquelle nous l'avons obtenu ; mais ne nous arrêtons pas.

Bientôt l'apperception de la maison, c'est-à-dire, l'apperception d'un ensemble de couleurs, toutes semblables, toutes les mêmes, si vous les considérez par rapport au fond noir qui les réunit; toutes diverses, si vous les considérez par rapport les unes aux autres, restée vague sous l'appréhension primitive qui déjà tient saisie la couleur générale de toutes ces diversités, l'unité de cette multitude, est appelée successivement sur chacune des parties dont je parle, et fixée simultanément sur plusieurs, sur toutes : LA COULEUR X tout-à-l'heure saisie, et d'abord conçue comme POINT, est alors conçue ÉTENDUE, c'est-à-dire, RENFERMANT DANS SON INDIVISIBLE UNITÉ PLUSIEURS PARTIES PLACÉES HORS LES UNES DES AUTRES : *ex-tensus color unus :* voilà bien, si je ne me trompe encore, d'une part, l'idée d'ÉTENDU ou d'ÉTENDUE; de l'autre le concept de L'ÉTENDU ou de L'ÉTENDUE : DE LA COULEUR X ÉTENDUE : DU MOI COULEUR X ÉTENDUE.

Maintenant CETTE (couleur) ÉTENDUE dont je saisis toutes les parties sous l'appréhension primitive de l'objet, par conséquent au moyen de l'apperception vague du plan des couleurs, est obscurément conçue, limitée de

toutes parts, c'est-à-dire figurée, par opposition à ce même plan qui n'est ni limité, ni figuré : voilà d'une part l'idée de FIGURE ; de l'autre le concept de LA FIGURE : de LA COULEUR X ÉTENDUE FIGURÉE : DU MOI COULEUR X ÉTENDUE FIGURÉE.

En possession de LA FIGURE, je la retrouve tout d'abord dans les différents objets placés près de la maison dans le plan des couleurs ; V. G., dans cet arbre encore sans feuilles dont le tronc large et blanc se divise sur le fond noir ou sombre des oliviers, et dans ce rocher dont la forme bizarre s'élève un peu plus loin, et, par là, je confonds tous ces objets avec la maison sous l'idée de figure : tous ces objets, pour moi, sont des figures. Mais bientôt, naturellement et presque nécessairement, la comparaison s'établit entre ces différents objets : d'un premier regard saisissant LA FIGURE dans la maison, d'un deuxième j'appréhende la maison d'abord au moyen de l'arbre, ensuite au moyen du rocher, et j'arrive, par là, premièrement, à saisir dans la maison deux différences particulières : SIMPLICITÉ et RÉGULARITÉ ; deuxièmement, à prendre LA FIGURE *sous* l'une, puis *sous* l'autre de ces différences : je dis, parlant dans mon verbe intérieur : LA FIGURE *ici est* SIMPLE et RÉGULIÈRE. Voilà, d'une part, les idées de SIMPLE et de RÉGULIER ; d'autre part le concept de FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE : de LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE : de LA COULEUR X — en appelant toujours X la différence particulière déterminée dans les objets par le fond noir ou sombre du paysage — ÉTENDUE FIGURÉE SIMPLE et RÉGULIÈRE.

Trouvant plus tard, épars dans la nature, et tels que

la réalité peut nous les offrir, un *cercle*, un *triangle*, un *trapèze*, un *carré;* je subsume d'abord ces différents objets sous l'idée, sous le concept de FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE, et par là je les confonds: tous ces objets pour moi sont des figures simples, régulières et pas autre chose. Mais bientôt soupçonnant des différences inaperçues entre ces figures simples régulières, je les recueille, les rapproche sous mon regard de la maison —je dis sous mon regard, car le rapprochement dont je veux parler ne suppose pas du tout le rapprochement réel des objets, mais seulement leur rapprochement sous l'apperception, sous le regard, — et la comparaison s'établit de nouveau entre tous ces objets : l'apperception invariablement fixée, d'une part, sur LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE dans la maison, d'autre part j'appréhende avec elle la maison, d'abord au moyen du cercle, ensuite au moyen du triangle, puis au moyen du trapèze, enfin au moyen du carré; et j'arrive, par là, premièrement à saisir dans la maison quatre différences particulières déterminées en elle par le cercle, le triangle, le trapèze, le carré; savoir : RECTILIGNE, QUADRILATÈRE, PARALLÉLOGRAMME, RECTANGLE; deuxièmement, à prendre LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE successivement *sous* toutes ces différences : voilà, d'une part, nos idées de RECTILIGNE, de QUADRILATÈRE, de PARALLÉLOGRAMME, de RECTANGLE; d'autre part, nos concepts de FIGURE RECTILIGNE : de LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE RECTILIGNE, — DU QUADRILATÈRE : de LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE RECTILIGNE QUADRILATÈRE, — DU PARALLÉLOGRAMME : de LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE

RECTILIGNE QUADRILATÈRE PARALLÉLOGRAMME, — DU RECTANGLE : de LA FIGURE SIMPLE RECTILIGNE QUADRILATÈRE PARALLÉLOGRAMME RECTANGLE.

Déplaçons maintenant, si vous voulez, le centre de la comparaison. — J'appelle ainsi l'intuition qui durant la comparaison précédente maintient présente LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE, LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE RECTILIGNE, LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE RECTILIGNE QUADRILATÈRE, LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE RECTILIGNE QUADRILATÈRE PARALLÉLOGRAMME — et plaçons-le successivement sur le cercle, sur le triangle, sur le trapèze, sur le carré. Dans le premier cas, CURVILIGNE est saisi et LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE est prise *sous* cette différence : voilà notre idée de CURVILIGNE et notre concept de LA FIGURE CURVILIGNE. Dans le second, RECTILIGNE et TRIANGLE sont saisis et LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE est prise *sous* ces deux différences : voilà notre idée de TRIANGLE et notre concept DU TRIANGLE : de LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE RECTILIGNE TRIANGLE. Dans le troisième, RECTILIGNE, QUADRILATÈRE et TRAPÈZE sont saisis et LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE est prise *sous* ces trois différences : voilà notre idée de TRAPÈZE, et notre concept DU TRAPÈZE : de LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE RECTILIGNE QUADRILATÈRE TRAPÈZE. Dans le quatrième, RECTILIGNE, QUADRILATÈRE, PARALLÉLOGRAMME et CARRÉ, sont saisis et LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE est prise *sous* ces quatre différences : voilà notre idée de CARRÉ et notre concept DU CARRÉ : de LA FIGURE

SIMPLE RÉGULIÈRE RECTILIGNE QUADRILATÈRE PARALLÉLOGRAMME CARRÉE.

Les idées *du triangle, du carré, du rectangle,* etc., telles que nous venons de les acquérir ne sont pas celles qui se trouvent dans l'esprit du professeur de géométrie au moment où il commence son cours, mais celles qui, à ce moment, se trouvent dans l'esprit de ses élèves, et d'après lesquelles ses définitions d'abord, ses démonstrations ensuite vont être comprises et jugées; en un mot, ce sont ces idées inanalysées, telles qu'elles sont dans un enfant qui n'a pas réfléchi. Demandez à cet enfant qu'est-ce qu'un rectangle? Il ne vous dira pas que *c'est une figure composée de lignes droites, au nombre de quatre, parallèles deux à deux, et se coupant à angle droit, dans laquelle deux parallèles sont plus longues que les deux autres;* en un mot, que *c'est une figure rectiligne, quadrilatère, parallélogramme, rectangle;* mais il le sait déjà, il le voit obscurément dans son idée du rectangle telle que nous venons de l'acquérir; dites-le-lui, il va le reconnaître.

Soient maintenant donnés deux objets pareils à ceux-ci A et B (*a*), je les subsume d'abord tous les deux sous le concept de FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE CURVILIGNE : pour moi, ce sont deux figures simples, régulières, curvilignes, autrement deux RONDS, rien de plus. Mais bientôt je les rapproche sous mon regard et les distingue dans les limites de l'idée subsumante : dans

(*a*) Voyez la planche 3.

A je prends LE ROND avec la différence qui s'y trouve déterminée par B; dans B avec la différence qui s'y trouve déterminée par A; dans A avec la différence de B, dans B avec la différence de A. Deux nouvelles idées sont acquises : l'idée de CERCLE et l'idée d'ELLIPSE; deux nouveaux concepts sont formés : le concept DU CERCLE : de LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE CURVILIGNE CIRCULAIRE; et le concept de L'ELLIPSE : de LA FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE CURVILIGNE ELLIPTIQUE.

Voilà donc l'idée de cercle, de cercle parfait, telle en un mot que la géométrie la considère, acquise sur un objet qui n'est rien moins qu'un cercle; et l'idée d'ellipse, d'ellipse parfaite, acquise sur un objet qui n'est rien moins qu'une ellipse.

III.

La perception donne aux objets matériels, en les saisissant dans le plan des couleurs, une grandeur déterminée; qu'est-ce qui détermine cette grandeur? quelle est la base de ce jugement?

Cette grandeur, selon les physiciens, dépend de deux choses : 1° de la grandeur absolue de l'objet perçu; 2° de l'angle visuel sous lequel l'objet nous est donné. D'après eux, en effet, nous appercevrions les objets matériels au moyen de *rayons lumineux* qui, pour entrer dans l'œil et aller peindre sur la *rétine* l'image du point d'où ils sont partis, sont obligés de se croiser

dans la *pupille*, formant ainsi un cône dont la base est l'objet lui-même avec sa grandeur absolue, dont le sommet est la pupille, et dont l'angle opposé a pour base l'image de l'objet renversé sur la rétine. . . . . .

Cette réponse fût-elle autre chose qu'une imagination, et, disons-le, une imagination passablement ridicule, malgré tout son génie, quand au lieu de voir en elle, comme le faisaient ses auteurs, une simple forme explicative commode, on y veut voir l'image fidèle de la vérité, ne saurait nous convenir. En effet, qu'elle le sache toujours ou l'ignore bien souvent, ce qui n'est pas impossible, cette réponse supprime partout, dans la perception matérielle, l'objet perçu et ne laisse à sa place qu'une image (4). Or j'ai déjà dit plus d'une fois, et je répète ici que, dans l'appréhension d'un objet, V. G., dans l'appréhension de cette maison, ce qui est saisi par l'apperception, ce que je tiens sous mon regard et presse apperceptivement, ce n'est pas une image de cette maison, image oculaire, cérébrale ou intellectuelle; c'est cette maison même; cette maison, là, dans le plan des couleurs, où elle est placée; par conséquent, avec sa grandeur véritable : absolue, si elle a une grandeur absolue; relative, si elle n'a qu'une grandeur relative. Je ne pouvais donc pas, quand même j'en aurais eu l'envie, emprunter aux physiciens leur réponse ; force m'était faite par tout ce qui précède d'en chercher une autre : voici celle que j'ai trouvée. Je dis trouvée, car je ne l'ai pas cherchée long-temps : ce n'est pas une imagination, ce n'est pas un rêve ; c'est une perception.

Les objets matériels, en eux-mêmes, ne sont ni petits,

ni grands ; ils sont sans grandeur, ou plutôt, ils sont indifférents à la grandeur. Mais ces objets nous étant donnés dans le plan des couleurs, c'est-à-dire dans une grandeur absolue, invariable, infinie (non finie) ; et la perception, les saisissant dans cette grandeur, au moyen de l'apperception totale de cette grandeur même, ils nous paraissent grands ou petits relativement : leur grandeur dépend de la portion plus ou moins grande qu'ils occupent dans le plan des couleurs, c'est-à-dire dans la grandeur absolue ; voilà la vérité, non pas, sans doute, telle que l'imagination des hommes s'est plu à la rêver, mais telle que l'apperception nous la livre.

Mais, dit-on, cela est impossible : le plan des couleurs, étant l'ensemble des objets apperçus par la vue, ne saurait avoir une grandeur absolue si ces mêmes objets n'ont pas de grandeur ; pour qu'il ait une grandeur absolue déterminée, il faut que ces objets aient une grandeur quelconque également absolue. Oui c'est ainsi que l'imagination, quand elle essaie de se représenter les choses, par cela qu'elle ne peut pas sortir de certaines idées préconçues, arrive nécessairement à les concevoir ; mais ce n'est pas ainsi qu'elles sont ; ce n'est pas ainsi que l'apperception les voit quand elle regarde : la grandeur du plan des couleurs est tout-à-fait indépendante des objets apperçus qui semblent le composer : elle ne dépend ni de leur nombre, qui lui est indifférent, ni de leur grandeur qu'elle détermine *à priori* et fait elle-même ; elle est avant ces objets, elle leur survit quand ils ne sont plus : c'est la grandeur d'une modification particulière et déterminée de moi-même, de l'*œil,* dans

les deux états qui lui sont propres : l'état de lumière et l'état de non lumière. Par l'œil, faut-il que je le répète, je n'entends pas ici l'œil tel que la vue et le toucher réunis devant une glace peuvent m'en donner une idée, j'entends l'œil tel qu'il est constamment pour lui-même ; j'entends la modification particulière dont l'œil est l'organe, modification dont les deux modes généraux sont LA *lumière* et LES *ténèbres*.

Tout cela paraît bien étrange, étrange, j'en conviens ; entendons-nous pourtant : cela est étrange pour l'imagination qui essaie de le concevoir et n'a pas une seule idée au moyen de laquelle elle puisse s'en faire une image ; cela n'est pas étrange pour l'apperception qui perpétuellement voit les choses ainsi. Pour elle tout cela est simple, tout cela est naturel, car tout cela est devant elle, tout cela est évident.

J'entends bourdonner à mes oreilles mille objections auxquelles je ne fais pas attention. Ces objections se tiennent dans un monde qui n'est pas le mien, monde d'illusions où jamais la pensée ne sut rien établir. Si dans ce monde elles conçoivent d'une manière différente de la mienne, qu'elles descendent un peu dans le monde où je suis, elles verront comme je vois. Parmi toutes ces objections, une seule me serait sensible si elle se présentait véritablement : c'est celle qui démontrerait qu'apperceptivement les choses ne sont pas comme je viens de dire : celle-là, j'en suis bien sûr, ne se présentera jamais.

Mais enfin votre réponse ruine de fond en comble toute la théorie des lentilles. C'est vrai, mais en même

temps elle la rétablit sur une base nouvelle, non plus imaginée, mais perçue ; non plus rêvée à grand effort de génie, mais donnée par l'apperception ; et de plus si commode, si facile ; fournissant pour tous les phénomènes connus une synthèse si lumineuse et si simple, que moi-même, tout-à-l'heure, ici, j'allais l'entreprendre, quand la pensée m'est venue que ce serait faire un livre d'un paragraphe et me mêler mal à propos d'affaires qui après tout ne sont pas les miennes et ne me regardent pas : j'ai dit la vérité, toute la vérité sur le phénomène ; que les physiciens la réfutent ou s'en arrangent. Quant au noumène, la physique, je l'espère, n'a rien à démêler avec lui ; sinon, qu'elle se tire d'affaire comme elle pourra, je n'ai pas de temps à perdre à des chimères. Je poursuis, après avoir ajouté un seul mot : si la théorie qui précède ruine la théorie moderne du microscope, elle ne nie pas les effets merveilleux de cet instrument ; loin de là, elle les revendiquerait, si besoin était, comme des preuves démonstratives de la vérité incontestable qu'elle contient.

Parmi les objets matériels, il en est qui nous sont toujours donnés par l'apperception dans les mêmes rapports avec le plan des couleurs, par exemple, le corps humain : *forma humana*, mon bras, ma main, mon pied, etc. ; ceux-là deviennent pour nous des grandeurs déterminées, constantes, invariables, comme la grandeur absolue qui les détermine : ce sont nos mesures naturelles. Nous nous en servons pour apprécier la grandeur véritable des objets : on appelle ainsi, parmi toutes les grandeurs qu'un même objet nous présente, celle qu'il a

ou paraît avoir dans les rapports matériels que nous soutenons avec lui. Cette grandeur est appelée véritable parce qu'elle est la seule qui nous intéresse, la seule dont la vie soit obligée de tenir compte, par conséquent la seule dont nous parlions toujours.

D'abord, au moyen des objets dont je parlais tout-à-l'heure — ces objets appartenant à la fois au monde des couleurs et à celui des résistances : au monde des couleurs, par la couleur déterminée qui les constituent objets matériels ; au monde des résistances, par la résistance particulière et déterminée qui, sinon dans l'objet même, dans le concept sous lequel je me le représente (*a*), s'associe avec cette couleur. — Nous nous faisons une idée de la grandeur des ***résistances*** qui composent le corps humain, V. G., de notre front, de notre œil, de nos deux épaules, de notre main, etc. ; une idée de la grandeur du corps humain lui-même, empruntant ainsi au plan des couleurs l'image de la grandeur d'après laquelle nous établissons la grandeur absolue du monde des résistances. Ensuite, d'après cette grandeur illusoire, du corps humain, nous établissons la grandeur véritable des objets, et cela fatalement, sans y songer, par le fait seul des rapports matériels que, dans un moment donné, nous soutenons avec eux.

Ceci m'amène tout naturellement à parler d'une question curieuse qui, je crois, n'a jamais été posée, parce qu'on la pense toute résolue : L'aveugle-né juge-

(*a*) Voyez l'*Histoire de l'intelligence*.

t-il comme nous de la grandeur véritable des objets ; se fait-il de cette grandeur l'idée que nous nous en faisons ? Sans doute, répond-on, puisqu'il juge comme nous de cette grandeur, au moyen de sa main, de son bras, etc. Oui, mais quelle idée se fait-il de la grandeur de sa main ? s'en fait-il la même idée que nous ? Assurément non ; car l'idée que nous nous faisons de la grandeur de notre main sort du monde des couleurs et représente une grandeur déterminée dans le plan des couleurs, tandis que l'idée qu'il se fait de la grandeur de sa main sort du monde des résistances, et représente une grandeur déterminée dans la grandeur absolue du *corps humain*. Entre ces deux idées il n'y a rien de commun ; par conséquent il n'y a rien de commun entre les jugements que nous portons sur la grandeur véritable des objets, et ceux qu'un aveugle-né porte sur cette même grandeur.

Quel jugement l'aveugle-né porte-t-il sur la grandeur véritable des objets ? quelle idée s'en fait-il ? nous ne le saurons probablement jamais. Pour le savoir, il faudrait pouvoir retrouver, sous la menteuse image dont notre imagination l'a couvert, le monde des résistances, pour nous faire, au moyen de sa grandeur absolue, une idée de la grandeur relative des différentes résistances qui le composent, V. G., de notre *bras-résistance*, de notre *main-résistance*, etc. ; nous ne le pouvons pas : le monde des résistances est un monde absolument perdu pour nous. N'espérez pas tirer de l'aveugle-né des éclaircissements qui vous aideraient à retrouver ce monde et sa forme ; entre vous et lui, sur ce point, il

n'y a pas d'idées communes, par conséquent il n'y a pas de langue possible : pour savoir quelle idée l'aveugle-né se fait de la forme et de la grandeur des objets, il faudrait tout oublier et renaître aveugle. Mais, de cette proposition, je n'ai encore démontré qu'une moitié, celle qui est relative à la grandeur des objets ; plus tard je démontrerai l'autre moitié, celle qui est relative à la forme.

IV.

La perception des objets, quant à leur *solidité* d'abord, ensuite quant à leur matérialité, n'est pas l'œuvre pure de l'apperception ; c'est l'œuvre de l'imagination placée sous l'influence de certaines illusions, et ordonnant les données de la perception actuelle d'après un concept fourni par une perception passée ; elle appartient essentiellement à l'histoire de l'intelligence et ne saurait se trouver ici.

V.

Arrivons maintenant aux arrangements divers formés par les objets dans le plan des couleurs ; mais reprenons la perception de ces arrangements d'un peu plus haut.

La maison vient d'être saisie ; bientôt d'autres objets voisins d'elle dans le plan des couleurs, V. G., le rocher dont j'ai déjà parlé, ce cèdre antique dont la tête

s'étend comme une ombrelle au-dessus du paysage, la ville posée comme un nid d'oiseau au milieu de ses vertes collines, la montagne bleue qui s'élève à l'horizon, et cette anémone au large disque et aux brillantes couleurs dont la tige partie de la terrasse où je suis assis se penche sur le paysage vers les objets déjà nommés, sont saisis de même; et la comparaison s'établissant entre ces différents objets, LA FIGURE est prise dans chacun d'eux avec la différence qui s'y trouve déterminée par tous les autres: les idées d'ARBRE, de MAISON, de ROCHER, de MONTAGNE, de FLEUR, et celle de la VILLE telle qu'elle est déterminée par les différents objets dont j'ai parlé, se forment alors successivement et s'établissent dans mon intelligence.

Ces idées devenues miennes par la perception proprement dite (*a*), je puis déjà, par leur moyen, prendre possession du monde apperçu: ceci est une maison, cela aussi et cela aussi; ceci est un arbre, cela encore et cela encore; ceci est une fleur, cela de même et cela de même, etc. Alors la comparaison s'établissant de nouveau entre tous les objets subsumés sous une même idée, V. G., entre toutes les maisons, entre tous les arbres, entre toutes les fleurs, je les oppose dans les limites de l'idée subsumante, et, dans chacun d'eux, je prends LA MAISON, L'ARBRE, LA FLEUR, avec la différence qui s'y trouve déterminée par tous les autres; de la sorte j'arrive à concevoir LA MAISON *sous* la forme

(*a*) Voyez *Histoire de l'intelligence*, même liv., ch. V.

individuelle qu'elle a là sous mes yeux ; L'ARBRE *sous* la forme particulière de CÈDRE, de MARRONNIER, d'OLIVIER, d'ORANGER, etc. ; LA FLEUR, *sous* la forme également particulière d'ANÉMONE, de ROSE, de NARCISSE, etc.

La perception, s'enfermant dans les limites de ces dernières idées, oppose les uns aux autres les divers objets subsumables sous elles, et, dans chacun d'eux, prend l'idée subsumante avec la différence qui s'y trouve déterminée par tous les autres : les idées individuelles DU CÈDRE dont j'ai parlé, de CET OLIVIER, de CET ORANGER; les idées individuelles de CETTE ANÉMONE, de CE NARCISSE, de CETTE ROSE, etc., sont acquises et formées successivement.

J'acquiers ainsi, en y descendant par degrés, des idées individuelles de tous les objets qui sont là sous mes yeux, et dont l'ensemble compose le monde des couleurs.

Cela fait, prenant dans le plan des couleurs un de ces objets d'abord, puis deux à la fois, puis trois, quatre, cinq, etc., je les appréhende de nouveau tous ensemble au moyen du plan vaguement apperçu des couleurs, et, par le moyen de cette appréhension commune, reliant toutes ces intuitions isolées, je saisis l'ensemble des objets ainsi pris individuellement, leur arrangement dans le plan des couleurs. Soit un exemple : Je prends apperceptivement dans le plan des couleurs, séparément d'abord, puis à la fois, 1° la ville, 2° la montagne bleue qui s'élève derrière à l'horizon, 3° le golfe de la *Napoule* qui s'avance vers elle, on dirait d'ici, jusqu'à ses murailles, 4° le rocher qui la domine à ma droite, et

5° à ma gauche le cèdre qui la couvre d'un dôme de verdure; puis, ces différents objets saisis tous à la fois mais individuellement par cinq intuitions isolées, je les appréhende de nouveau tous ensemble au moyen du plan vaguement apperçu qui les contient, et, pour ainsi dire, les réunit et les groupe, et, par le moyen de cette appréhension, je saisis leur ensemble dans ce plan : c'est un petit paysage formé par l'appréhension au milieu du grand resté vaguement apperçu. Un concept particulier se trouve ainsi formé dans lequel tous les rapports de la ville avec la montagne, dans le plan des couleurs, avec la mer, avec le rocher, avec le cèdre ; ou de chacun de ces objets avec tous les autres, sont saisis confusément et dans lequel l'analyse pourra les trouver plus tard tout aussi bien que dans la réalité elle-même, quand elle aura acquis des idées particulières de chacun de ces rapports.

Quand je prends ainsi dans le plan des couleurs plusieurs objets à la fois pour en saisir l'ensemble, je laisse tomber l'intuition des parties diverses et multiples qui composent chacun d'eux; ces parties, je me contente alors de les appercevoir obscurément dans ma mémoire, et je ne tiens plus apperceptivement que la couleur générale qui les comprend toutes.

A côté du petit paysage dont je viens de parler, je puis en former un second tout-à-fait de la même manière; puis, ces deux petits paysages une fois formés l'un à côté de l'autre dans le plan des couleurs, et maintenus chacun par un regard particulier, je les appréhende tous les deux à la fois et ensemble au moyen du

plan vaguement apperçu qui les contient, et par là je saisis leur ensemble dans le plan des couleurs. En continuant ainsi, je formerais une image intellectuelle, autrement dit un concept, représentant parfaitement, sinon complètement, ce qui est impossible, le plan des couleurs.

Si maintenant je déplace légèrement mon œil, soit en le tournant à droite, soit en le tournant à gauche, soit en l'abaissant ou bien en l'élevant, je change le monde apperçu, mais pas complètement : le plan des couleurs qui succède à celui qui vient d'être perçu, et qui, disparaissant dans la réalité, reste présent dans la mémoire, possède avec lui certaine partie commune au moyen de laquelle la perception, à mesure qu'elle les saisit, peut associer les objets du second avec ceux du premier, et par là former un concept qui représente non plus seulement le plan des couleurs, mais tout le paysage que la vue peut contempler d'ici.

Vous pouvez, si vous voulez, agrandir encore ce concept en tournant un peu la tête soit à droite, soit à gauche, mais toujours de manière que le plan des couleurs, qui succède à celui qui disparaît dans la réalité et reste dans la mémoire, ait avec lui une partie commune qui permette à la conception d'associer les perceptions nouvelles aux perceptions passées. Sans cette condition, en effet, la perception du nouveau plan des couleurs ne se rattacherait pas au concept dont je parle : il y aurait solution de continuité dans la mémoire, et vos souvenirs ne se rapporteraient plus les uns aux autres.

Dans l'histoire de l'intelligence, après la perception des objets matériels, sous le rapport de leur *solidité*,

la perception qui précède se présentera à nous sous un jour nouveau, et je la montrerai alors dans un cas particulier dont je ne parle pas ici : celui du déplacement du corps. Telle qu'elle est, elle suffit pour nous donner l'intelligence du souvenir, comme nous le montrerons bientôt.

Je pourrais donc finir ici ce paragraphe ; mais avant de le terminer, je veux donner dans son entier la perception des arrangements divers formés par deux lignes droites dans un plan : cette perception jettera sur certains points laissés obscurs de la théorie qui précède un jour utile, et résolvera plusieurs difficultés mathématiques pour lesquelles je ne retrouverais pas un endroit plus commode. Commençons par acquérir l'idée de ligne droite.

Pour acquérir une idée, il nous faut un objet dans lequel cette idée se trouve, je ne dis pas parfaitement réalisée, cela est inutile, on le comprend maintenant, et cette condition serait impossible à trouver ; mais un objet dans lequel l'idée se trouve plus ou moins bien reproduite ; car alors nous pourrons, rapprochant cet objet d'un autre, dans lequel l'idée ne se trouvera plus, saisir en lui, au moyen de cet autre, l'idée de la ligne droite comme étant la différence qui les distingue. Cela dit, où y a-t-il des lignes droites pour percevoir la ligne droite ?

Il y a des lignes droites partout, dans tous les objets qui sont là sous mes yeux ; par exemple, dans notre maison blanche, les limites qui la terminent sont des lignes droites. Oui sans doute, mais pour voir des lignes

droites dans cette surface blanche, il faut avoir déjà l'idée de ligne droite. Pour une intelligence qui n'aurait pas cette idée, pour nous en ce moment qui sommes supposé ne pas l'avoir puisque nous la cherchons, il n'y a là que deux surfaces, deux étendues se limitant l'une l'autre: une blanche, celle de la maison; une verte, celle du massif d'oliviers sur le fond duquel la première se dessine; il n'y a point du tout de ligne, par conséquent pas de ligne droite.

Mais, dit-on, pourquoi chercher si loin l'idée de la ligne droite? nous l'avons déjà. En effet, n'avons-nous pas déjà l'idée du triangle, celle du carré, celle du rectangle, qui toutes renferment l'idée de ligne droite, et ne pouvons-nous pas, en analysant ces idées, tirer de là notre idée de ligne droite? Pas plus que nous ne pouvons la tirer des réalités qui sont là sous nos yeux: l'analyse, qu'elle s'exerce sur la réalité, ou bien sur nos idées complexes, suppose en nous, déjà acquises, les idées simples ou *concrètes* des choses qu'elle constate; elle est tout-à-fait impossible sans ces idées. Nous n'avons pas l'idée de ligne droite, par conséquent nous ne pouvons pas, dans les idées dont on parle, reconnaître des lignes droites; il n'y en a pas pour nous. Qu'y a-t-il donc dans ces idées, et qu'y pouvons-nous trouver, en les analysant? Il y a la figure, c'est-à-dire : LA COULEUR ÉTENDUE FIGURÉE prise sous plusieurs différences connues : la *simplicité,* la *régularité,* la *rectilignité* ou la *curvilignité,* le *triangle,* le *carré,* le *rectangle,* etc.; nous n'y pouvons rien découvrir de plus. Et que les mots dont je me sers: *recti-ligne, curvi-ligne,*

tri-angle, etc., qui, pour la plupart, appartiennent à la langue savante, non à la langue vulgaire, ne vous en imposent pas ; ces mots ne représentent point ce qu'ils expriment, mais certaines différences déterminées dans un objet donné par tous ceux qui l'entourent.

La ligne droite ne se trouvant ni dans les réalités qui sont là sous nos yeux, ni dans les idées tout-à-l'heure acquises, qui nous représentent ces réalités, cherchons ailleurs.

Du lieu élevé où je suis assis, j'apperçois au fond de la vallée deux routes, l'une courant dans la plaine unie, l'autre circulant avec lenteur au milieu des accidents du terrain qu'elle traverse. Voilà, d'une part, la réalité de la ligne droite ; de l'autre, la réalité de la ligne courbe : ces deux étendues en effet, pour moi, sont tout-à-fait sans largeur, et si mon lecteur était tenté de leur en donner une, c'est qu'il ne juge pas, comme moi, *de visu*, mais d'après certaines idées qui, ne sachant rien de la réalité que je contemple en ce moment, ne peuvent rien lui en apprendre. Cette réalité, je le répète, est tout-à-fait sans largeur, c'est-à-dire sans étendue en largeur. Quand je dis sans étendue en largeur, je ne dis pas sans grandeur : le lecteur se rappelle sans doute ce qui a été dit sur l'étendue et sur la grandeur ; il sait, par conséquent, que ces deux choses sont tout-à-fait différentes (3).

Maintenant que nous avons trouvé la réalisation matérielle et grossière de la ligne droite, montrons comment l'idée de ligne droite a pu être abstraite, comme on dit, de cette réalisation.

Un phénomène qui se produit sur la première de nos

routes fixe l'apperception sur cette route; cette route est alors appréhendée au moyen du plan vaguement apperçu qui la contient, et un mode particulier de la couleur est saisi en elle : celui qui s'y trouve déterminé par la couleur uniformisée du plan ; mais saisi sans forme déterminée : ce n'est pas une étendue, par conséquent ce n'est ni une ligne ni une surface ; c'est une couleur déterminée, voilà tout. Mais bientôt j'appréhende de proche en proche tous les points de la couleur qui peuvent être subsumés sous ce mode, et, par là, j'arrive, tout d'abord, à saisir tous ces points à la fois, par suite à concevoir la couleur saisie comme étendue ; ensuite, appréhendant cette multitude ainsi saisie par portions isolées, mais à la fois, au moyen du plan vaguement apperçu des couleurs qui la contient, j'arrive à prendre tous ces points dans le rapport déterminé entr'eux par ce plan, c'est-à-dire dans le rapport de *ligne:* voilà déjà l'idée de LIGNE, et le concept de LA LIGNE : de LA COULEUR X ÉTENDUE LINÉAIREMENT.

Maintenant un phénomène analogue à celui dont je parlais tout-à-l'heure fixe l'apperception sur la deuxième route : cette route est alors appréhendée comme la première, et un mode particulier de la couleur est saisi en elle ; puis, bientôt conçu comme étendu, puis, enfin pris sous la forme déterminée de *ligne :* je dis alors, subsumant nos deux routes sous la même idée, l'idée de *ligne*, je dis, parlant en moi-même : *voici deux lignes,* confondant ainsi sous une même idée deux étendues fort différentes.

Mais bientôt, soit naturellement, soit volontairement

soupçonnant entr'elles des différences inapperçues, je compare ces deux étendues linéaires, autrement dit, ces deux lignes : d'un premier regard saisissant L'ÉTENDUE LINÉAIRE dans la première route, d'un deuxième j'appréhende cette même route au moyen de la seconde, et, par là, j'arrive, premièrement, à saisir, dans la première route, la différence qui s'y trouve déterminée par la seconde; deuxièmement, à prendre L'ÉTENDUE LINÉAIRE, LA LIGNE avec cette différence. Voilà, d'une part, l'idée de DROIT; de l'autre, le concept de LA LIGNE DROITE.

Supposez maintenant sous mon apperception deux lignes droites se coupant à angle droit, j'appréhende séparément ces deux lignes, et bientôt je les prends apperceptivement toutes les deux à la fois. Mais pour les prendre apperceptivement toutes les deux à la fois, je ne les prends pas encore dans le rapport supposé entr'elles : je ne les conçois pas perpendiculaires. C'est que le rapport qui constitue ces deux lignes droites perpendiculaires n'est pas encore déterminé; rien ne me le montre, rien ne me l'indique; je l'apperçois sans doute, mais je ne puis pas le saisir : saisir quoi? avec quoi le prendre? par conséquent, je n'ai pas conscience de ce rapport; ce rapport n'existe pas pour moi. Je tiens apperceptivement les deux lignes à la fois; mais ces deux lignes, pour moi, sont toujours isolées; je les prends simultanément, je ne les prends pas ensemble.

Mais placez sous mon apperception, avec ces deux lignes droites ainsi disposées, deux lignes droites parallèles. Deux arrangements, deux combinaisons de la

ligne droite me sont alors donnés à la fois, et ces deux combinaisons se déterminant l'une l'autre, je puis, appréhendant la première au moyen de la seconde, saisir en elle le rapport qui la constitue. Je conçois alors les deux lignes droites de la première figure comme se coupant : voilà le concept de DEUX LIGNES DROITES SESE-SECANTES, autrement dit, le concept de LA SÉCANCE.

Mais de quelle manière se coupent-elles? je ne le sais pas encore, je ne le vois pas. Le mode particulier de LA SÉCANCE que j'appelle à angle droit n'est pas déterminé ; je ne puis pas le saisir : avec quoi le prendre? Mais donnez-moi deux lignes droites se coupant obliquement, et ce mode se trouve alors déterminé ; je puis le saisir dans la première de nos combinaisons au moyen de la troisième : je conçois alors les deux lignes droites de la première figure comme se coupant à angle droit, je les conçois perpendiculaires : voilà le concept de DEUX LIGNES DROITES PERPENDICULAIRES, autrement dit, le concept de la LA PERPENDICULARITÉ.

Ainsi nulle part la perception ne suit une marche ascendante : partout nous l'avons vue descendre du genre à l'espèce, de l'espèce à la variété et de la variété à l'individu. Cela devait être : l'espèce, n'est-ce pas le genre, n'est-ce pas la substance modifiée d'une certaine manière? la variété, n'est-ce pas l'espèce modifiée d'une certaine manière? l'individu, n'est-ce pas la variété modifiée d'une certaine manière? Pour concevoir la substance ainsi modifiée, l'espèce ainsi modifiée, la variété ainsi modifiée, ne faut-il pas déjà les tenir? Comment, sans cela, pourrez-vous prendre la substance

avec la forme particulière qui l'individualise et constitue l'espèce ; l'espèce avec la forme particulière qui l'individualise et constitue la variété, la variété avec la forme particulière qui l'individualise et constitue l'individu ?

Cette marche de la perception est d'ailleurs naturelle : l'esprit la suit sans la chercher; elle est simple : dans cette marche en effet l'esprit va toujours de ce qu'il sait à ce qu'il ne sait pas : du connu à l'inconnu, du genre à l'espèce, du tout à ses parties, du tronc à ses ramifications; elle est sûre : l'esprit, en la suivant, ne court pas le risque de s'égarer et de se perdre au milieu de cette foule infinie d'objets dont la nature nous présente partout le mélange le plus confus, le plus désordonné : trouvant dès son premier pas, et pour ainsi dire sur le seuil du monde, le genre LE ou LA dont tous ces objets sont des modifications, il le prend et s'appuie sur lui pour chercher les différences spécifiques, V. G., COULEUR, et constituer l'espèce, V. G., LA COULEUR ; puis l'espèce une fois constituée, il s'appuie sur elle pour chercher les différences particulières, V. G., ROUGE, BLANC, BLEU, etc., et constituer la variété, V. G., LA COULEUR ROUGE ; puis enfin la variété constituée, il s'appuie sur elle pour chercher les différences individuelles, V. G., ROSE, VERMILLON, et constituer l'individu ou du moins la variété à laquelle il s'arrête, V. G., LA COULEUR ROUGE ROSE, tenant toujours ainsi dans sa main le fil conducteur qui doit le guider dans le labyrinthe et lui servir à débrouiller le chaos.

La généralisation, cette opération prétendue de l'esprit, par laquelle un certain nombre d'individus étant

donné, il s'élèverait à l'intuition du genre qui les pénètre tous, les soutient, en un mot les engendre, *generat*, en se transformant, est donc une erreur des premiers philosophes : l'esprit ne généralise jamais, il individualise toujours : la véritable opération de l'esprit cachée sous cette opération mal déterminée que les philosophes appellent *généralisation*, est une individualisation : la généralisation n'est qu'un mot comme l'abstraction.

VI.

Nous avons reconnu dans le plan des couleurs trois sortes de réalités, si je puis parler ainsi : des couleurs, des figures et des arrangements formés par ces couleurs figurées. Ces réalités ne restent pas toujours ce que nous les avons perçues, elles ne restent pas toujours semblables au concept individuel que nous en avons acquis; elles changent : la couleur passe d'une nuance à une autre, la figure d'une forme à une autre, et l'arrangement d'une disposition à une autre. Ces changements nous les appercevons se produire comme nous appercevons les réalités dans lesquelles ils se produisent; nous les saisissons comme nous saisissons ces réalités, et nous obtenons ainsi l'idée ou plutôt le concept de changement.

Cela est impossible, répondent à la fois tous les philosophes qui, depuis Platon, cherchent du moins, dans cette question si difficile de l'origine de nos idées, à se garantir des illusions grossières dont le vulgaire est

dupé ; cela est impossible ; nous ne pouvons pas avoir pris l'idée de changement sur les faits dont vous parlez par la raison bien simple que ces faits ne sont pas des changements : dans aucun d'eux, il n'y a passage d'une chose d'un état à un autre, mais seulement succession, dans un lieu donné, d'une chose à une autre : succession d'une couleur à une autre couleur, succession d'une figure à une autre figure, succession d'un arrangement à un autre arrangement. Cette succession, il est vrai, nous la subsumons, ajoutent ces philosophes, sous un certain concept qui se trouve en nous *à priori*, et par là, nous la disons un changement, mais alors nous nous trompons : ce jugement est une erreur. Analysez, nous disent-ils, ces faits avec un peu d'attention, en eux-mêmes et non dans l'idée sous laquelle vous vous les représentez, et vous ne tarderez pas à reconnaître en eux, à la place du changement que vous y placez étourdiment, la succession pure et simple qui s'y trouve.

Et cela paraît vrai, en se plaçant au point de vue où se placent ces philosophes. Si le lecteur veut bien me le permettre, je vais tâcher de lui montrer, en me plaçant à ce point de vue, que rien de ce que nous appercevons ne change, mais seulement qu'une chose apperçue disparaît et est incontinent remplacée par une autre.

Voici une rose ; c'est une certaine couleur ; cette couleur, sous mon appréhension, passe subitement du rouge au blanc. Analysons ce fait en lui-même, non dans l'image sous laquelle nous nous le représentons, sous laquelle je viens de le traduire, et voyons ce qu'il ren-

ferme réellement. Une couleur est là sous mon regard; l'instant d'après, il y en a une autre : voilà tout le fait; une couleur a succédé, dans un lieu donné, à une autre couleur ; où est en cela le changement? Deux couleurs, deux couleurs seulement sont là, l'une d'abord, l'autre ensuite; où est cette troisième chose qui, d'après mes paroles de tout-à-l'heure, passerait de la première de ces couleurs à la seconde? Ce qui change ne disparaît pas, il reste tout entier et vous pouvez le montrer encore après le changement : montrez-moi donc ici ce qui est resté de la première couleur dans la seconde, sinon le lieu de cette couleur.

Voici maintenant un arrangement formé par trente-six couleurs différentes (*a*). Par un mouvement survenu dans toutes les parties qui le composent, cet arrangement passe subitement, sous mon appréhension, de la forme ici représentée à une autre: il devient un carré. Analysons ce fait comme nous avons fait le précédent, toujours en lui-même, non dans l'image sous laquelle nous nous le représentons, sous laquelle je viens de le décrire, mais tel que l'apperception nous le livre, et voyons ce qu'il renferme. Un certain ensemble est là, sous mon regard; l'instant d'après il y en a un autre : une figure a succédé à une autre figure dans un lieu donné; voilà tout. Cherchez dans cette succession ce qui est resté de la première figure dans la seconde; montrez-moi, si vous pouvez, la réalité qui, d'après ce que je disais tout-à-

(*a*) Voyez la planche 1.

l'heure, en décrivant purement et simplement le phénomène, serait passée de la figure donnée au carré.

La même démonstration s'applique évidemment aux formes : qu'est-ce en effet qu'un changement de forme, sinon un mouvement survenu dans les différentes parties de la couleur qui composent une étendue donnée? Il n'y a donc pas de changement d'une forme dans une autre forme, mais remplacement, dans un lieu donné, d'une forme par une autre.

Ainsi, nulle part dans le plan des couleurs, — et nous en dirions autant du corps humain, du moi vivant, en un mot, des trois mondes qui composent le monde apperçu, si, pour le moment, nous n'avions résolu de rester dans le plan des couleurs; — nulle part, dans le plan des couleurs, nous ne trouvons le changement, mais, à sa place, partout et toujours, le simple remplacement d'un fait par un autre fait. Le changement suppose toujours trois choses : une qui finit, une autre qui commence, et une troisième qui passe de la première à la seconde; la réalité partout ne nous présente jamais que les deux premières.

Mais ne pourrait-on pas dire, dans un changement de couleur, que c'est la forme qui passe d'une couleur à une autre? car alors la forme reste; et, dans un changement de forme, que c'est la couleur qui passe d'une forme à une autre? car alors la couleur reste. D'abord, ce serait donner au jugement, que nous portons dans ces deux circirconstances, un sens qu'il n'a pas : nous ne disons pas à propos de la rose : Cette forme passe du rouge au blanc; nous disons : Cette couleur qui est là devant moi,

que je tiens apperceptivement, que je presse du regard, passe du rouge au blanc. Nous ne disons pas à propos de la figure représentée dans la planche 4 : Cette couleur passe de la forme donnée au carré; nous disons : Cette forme qui est là devant moi, que je tiens apperceptivement, que je presse du regard, passe de la forme donnée au carré. Ensuite il faudrait, pour cela, que la couleur, que la forme eussent une certaine fixité. Or la couleur réelle qui est là sous mes yeux n'a aucune fixité; elle n'est pas deux instants de suite la même; en un mot, selon l'expression parfaitement vraie de Kant, elle n'est pas, elle commence et finit toujours (*a*). Il en faut dire autant des formes en tant qu'elles sont réelles : elles ne durent pas, elles ne sont pas. Tout, dans le monde, est dans un flux perpétuel : tout naît, tout meurt, rien n'existe ; et, pour terminer par un mot d'Héraclite : *On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve.*

Si donc nous disons que les couleurs, que les formes sont permanentes et qu'elles changent, c'est que nous les subsumons sous un certain concept dans lequel nous les considérons bien plus qu'en elles-mêmes et au moyen duquel nous concevons leur rapide succession comme un changement.

L'on ne m'accusera pas, j'espère, d'avoir affaibli l'objection ; je l'ai peut-être fortifiée; c'est qu'en vérité je n'éprouve aucun embarras pour y répondre. Il y a là,

(*a*) Kant, *Critique de la raison pure*, traduct. de M. Tissot, 2e édition, 1er vol., p. 208.

je l'avoue, des illusions dont il est difficile de se défendre quand on considère les choses du point de vue de l'ancienne théorie sur l'appréhension, mais qui s'évanouissent aussitôt qu'on les considère du point de vue d'une théorie plus vraie.

D'après l'ancienne théorie sur l'appréhension, l'apperception en se fixant sur une réalité donnée, soit une couleur, soit une forme, saisit en elle confusément tout ce qui s'y trouve : tout ce que l'analyse peut y compter, et tout ce qu'elle ne peut pas y compter faute d'idées pour étudier cette réalité; en un mot, d'après cette théorie, l'apperception, en se fixant sur une réalité donnée, saisit cette réalité tout entière, elle la prend dans la plénitude absolue de son essence. Si cela était, l'objection qui précède aurait raison, j'en conviens : dans cette hypothèse, en effet, la réalité saisie est essentiellement passagère; elle apparaît et disparaît, mais elle n'est pas, elle ne dure pas; par conséquent, elle ne saurait passer, si c'est une couleur, d'une nuance à une autre nuance; si c'est une forme, d'une figure à une autre figure : elle ne saurait changer.

Mais il n'en est pas ainsi : une réalité m'étant donnée, couleur ou forme, ce que je saisis en l'appréhendant, ce n'est pas cette réalité tout entière, mais seulement la différence qui se trouve déterminée en elle par le milieu dans lequel cette réalité m'est donnée, dans lequel et au moyen duquel je la saisis. Or, si la réalité tout entière est essentiellement mobile et variable, cette différence ne l'est pas; c'est quelque chose de stable, de permanent, de durable qui reste le même tandis qu'une dispa-

rition et une apparition se produisent dans la réalité, et qui, par conséquent; passe réellement du fait qui disparaît à celui qui commence ; dans cette différence nous avons le troisième terme nécessaire de tout changement.

Mais la réalité donnée n'est pour moi que cette différence même, ou, plutôt, LA substance prise sous cette différence ; je puis donc bien dire que cette réalité passe d'un état à un autre ; je puis bien dire qu'elle change.

Reprenons nos exemples de tout-à-l'heure : voici toujours notre rose ; je l'appréhende au moyen du massif de verdure dans lequel elle se trouve et je saisis en elle la différence qui s'y trouve déterminée par ce massif. Maintenant deux phénomènes, *rouge* et *blanc*, se succèdent dans cette rose ; durant cette succession, la différence saisie ne disparaît pas, cela est évident, elle reste et passe du rouge qui disparaît au blanc qui commence : voilà le troisième terme du changement.

Mais la rose n'est pour moi, qui la saisis au moyen du massif de verdure, que cette différence même, ou, plutôt, LA substance prise sous cette différence ; je puis donc bien dire qu'elle passe du rouge au blanc : je puis bien dire qu'elle change.

Soit maintenant notre figure représentée planche 4, je l'appréhende au moyen du plan vaguement apperçu des couleurs, et je saisis en elle la différence qui s'y trouve déterminée par ce plan, c'est-à-dire purement et simplement la figure (ou la ligne). Deux formes maintenant se succèdent dans la réalité saisie ; durant cette succession tout ne disparaît pas; la figure reste et passe

de la forme donnée qui disparait, au carré qui commence : la figure, voilà encore le troisième terme du changement.

Mais l'étendue donnée n'est pour moi, qui la saisis maintenant seulement au moyen du plan vaguement apperçu des couleurs, que la figure : LA sous une couleur étendue figurée : LA *sub-stans* FIGURA ; je puis donc bien dire qu'elle passe d'une forme à une autre, je puis bien dire qu'elle change.

Le flux perpétuel dont parle Héraclite n'est donc pas absolument vrai : il est vrai des choses en elles-mêmes, il ne l'est pas de la forme déterminée sous laquelle nous les saisissons ; il est vrai des choses apperçues, il ne l'est pas des choses saisies par l'appréhension ; par conséquent, il ne l'est pas des choses telles que nous les connaissons, il ne l'est pas des choses telles qu'elles existent pour nous : pour l'apperception les choses sont dans un flux perpétuel : elles apparaissent, puis disparaissent ; elles naissent et meurent ; pour l'appréhension, par conséquent pour nous, elles apparaissent, durent un certain temps, puis disparaissent ; elles naissent, vivent et meurent : voilà la vérité. Nous reviendrons bientôt sur ce point, ne nous y arrêtons pas davantage maintenant.

Nous avons trouvé dans la réalité les trois termes nécessaires du changement, les trois facteurs qui le constituent. Ces trois termes : la modification qui finit, celle qui commence et la différence substantielle qui passe de l'une à l'autre, font ensemble un tout synthétique parfaitement un : le changement ; mais nous pouvons pren-

dre ces trois termes apperceptivement de six manières différentes, et par là acquérir de ce tout six concepts différents, six concepts qui représenteront ce tout aux six différents points de vue dans lesquels l'appréhension peut se placer pour le saisir.

Premièrement, la substance est contemplée; la modification qui finit et celle qui commence sont simplement apperçues, elles restent dans le vague de l'apperception. La substance, alors saisie au moyen des deux modifications vaguement apperçues, est conçue PERMANER par opposition à ces deux modifications dont l'une finit et l'autre commence : voilà le concept de PERMANENCE ou de DURÉE, autrement dit, le concept de l'ÊTRE.

Deuxièmement, la modification qui finit est contemplée ; la substance et la modification qui commence sont simplement apperçues, elles restent dans le vague de l'apperception. La modification qui finit, alors saisie au moyen des deux autres termes vaguement apperçus, est conçue FINIR, par opposition à la substance qui dure et à la modification qui commence : voilà le concept de DISPARITION, autrement dit, le concept du FINIR, du MOURIR. Le finir, en effet, analysé dans son idée, suppose, outre la représentation nette d'une chose qui finit, la pensée vague de quelque chose qui commence et le concept plus vague encore de quelque chose qui dure et dans lequel ce qui finit finit, ce qui commence commence.

Troisièmement, la modification qui commence est contemplée ; la substance et la modification qui finit sont simplement apperçues, elles restent dans le vague de

l'apperception. La modification qui commence, saisie alors au moyen des deux autres termes vaguement apperçus, est conçue COMMENCER, par opposition à la substance qui dure et à la modification qui finit : voilà le concept d'APPARITION, autrement dit, le concept du COMMENCER, du NAITRE. Le naître en effet, le commencer, analysé dans son idée, suppose, outre la représentation nette d'une chose qui commence, la pensée vague de quelque chose qui finit, et le concept plus vague encore peut-être de quelque chose qui dure et dans lequel ce qui commence commence, ce qui finit finit.

Quatrièmement, les deux modifications sont contemplées à la fois. — Je ne reviendrai pas ici sur cette prétention singulière qui, partant de je ne sais quelle idée fausse sur la durée, voulait démontrer l'impossibilité de cette appréhension simultanée; le lecteur voudra bien se rappeler ce que j'en ai dit ailleurs (*a*). — Les deux modifications sont contemplées à la fois; la substance est simplement apperçue et reste dans le vague de l'apperception. Les deux modifications alors saisies au moyen de la substance permanente sont prises dans le rapport de succession déterminé entr'elles par cette permanence même : voilà le concept de SUCCESSION. La succession, en effet, analysée dans son idée, suppose, outre la représentation nette de deux choses qui se suivent, la pensée vague de quelque chose qui dure, dans lequel la succession a lieu et sans lequel il serait impossible de la dire une succession.

(*a*) Voyez liv. I, § VI, 1; et liv. II, ch. II, § II.

Cinquièmement, la substance et la modification qui commence sont contemplées à la fois ; la modification qui finit est simplement apperçue et reste dans le vague de l'apperception. La substance et la modification qui commence, saisies à la fois au moyen de la modification qui disparait, sont alors prises ensemble dans le rapport même déterminé par cette disparition : la substance est conçue comme entrant sous la modification qui commence : voilà le concept de SUBSTANCE, de *substans*.

Sixièmement, la substance et la modification qui finit sont contemplées à la fois ; la modification qui commence est simplement apperçue et reste dans le vague de l'apperception. La substance et la modification qui finit, saisies à la fois au moyen de la modification qui commence, sont alors prises ensemble dans le rapport même déterminé par cette apparition : la substance est conçue comme sortant de la modification qui finit : voilà le DEVENIR : *de modo venire*.

Je n'ai point suivi d'ordre dans la formation de ces différents concepts ; plusieurs cependant se suivent naturellement, et je demande la permission de les présenter de nouveau dans cet ordre, parce qu'on y trouvera l'explication naturelle de certaines locutions étranges, si on les examine en elles-mêmes : je veux parler du verbe *être*, de ce mot qui représente la permanence, employé dans la proposition ordinaire, c'est-à-dire dans la traduction complète du concept de substance, pour représenter le rapport de substance entre le sujet et l'attribut ; et du verbe *devenir*, de ce mot qui représente la sortie de la

substance du mode déterminé qui finit, employé continuellement pour représenter son entrée au mode déterminé qui commence.

Soit toujours notre rose au milieu de son massif de verdure. Je la saisis au moyen de l'apperception vague de ce massif : c'est alors, pour moi, une certaine couleur déterminée dans la rose par ce massif. Cette couleur, une fois saisie, passe sous mon appréhension du rouge au blanc. Durant ce changement la couleur saisie est contemplée ; le rouge qui finit et le blanc qui commence sont d'abord simplement apperçus et restent dans le vague de l'apperception. La couleur saisie, c'est-à-dire la rose, la rose telle qu'elle est pour moi, est alors conçue permanente ; je dis : ELLE EST. Mais déjà le blanc qui commence fixe l'apperception, il est appréhendé au moyen du rouge qui disparaît et la couleur saisie est prise avec lui dans le rapport de substance, déterminé entr'eux par la disparition du rouge qui se fait dans le vague de l'apperception. Continuant alors la proposition commencée, je dis de la couleur saisie : ELLE EST BLANCHE, coulant ainsi sous le mot qui représente la *permanence*, l'idée de *substance*. Quand la philosophie viendra plus tard analyser cette traduction confuse du concept de substance, elle confondra trois choses : LA qui est et qui subsiste, l'ÊTRE et la SUBSTANCE.

Maintenant un deuxième changement se produit dans la rose : la couleur saisie repasse du blanc au rouge. Durant ce changement, la couleur saisie et le blanc sont d'abord contemplés et le rouge simplement apperçu :

la couleur saisie est alors conçue comme sortant du blanc, comme venant du blanc; je dis : ELLE DEVIENT : *albo de-venit*. Mais déjà le rouge qui commence fixe l'apperception, il est appréhendé au moyen du blanc qui disparaît et la couleur saisie est alors conçue comme entrant dans le rouge, comme venant dans le rouge. Mais au lieu de me représenter ce fait en lui-même, et de le placer sous un mot particulier, je dis, continuant la proposition commencée : ELLE DEVIENT ROUGE : *albo de-venit (in) rubrum*, coulant ainsi sous le mot qui représente la sortie de la substance du mode qui finit, son entrée au mode qui commence.

Mais avons-nous véritablement acquis sur la réalité que chacun d'eux représente à un point de vue différent, et cela séparément, ces différents concepts? N'est-il pas plus simple d'admettre que, le changement nous étant donné, nous avons pris de cela une image telle quelle, mais complète, et que, plus tard, la pensée venant analyser cette image y aura découvert tous les concepts dont nous parlons?

Sans doute, si nous analysons aujourd'hui, avec un peu d'attention, l'un quelconque de ces concepts, nous y trouverons implicitement renfermés, et cela ne saurait nous surprendre puisque tous ces concepts représentent le même fait, nous y trouverons, dis-je, implicitement renfermés tous les autres; mais ce n'est point ainsi que nous avons acquis ces concepts; car cette analyse suppose tous ces concepts acquis et n'est possible qu'avec eux tous. Je puis bien, aujourd'hui que je possède sépa-

rément le PERMANER et le DEVENIR, chercher le premier de ces concepts dans le second et l'y reconnaître, l'y trouver; mais si je n'avais que le DEVENIR, je ne trouverais en lui que lui. L'analyse, partout, suppose l'idée acquise et n'est possible qu'avec elle; soit qu'il s'agisse de l'analyse des réalités, soit qu'il s'agisse de l'analyse de nos concepts. J'ai déjà dit cela bien des fois, et peut-être le redirai-je encore : on ne saurait trop le redire.

VII.

Il est encore un concept qui, par son origine, c'est-à-dire par la réalité synthétique qui lui sert de base et de modèle, se rattache aux concepts précédents; c'est le concept de nombre.

Qu'est-ce que le nombre? Analysé dans son idée, le nombre c'est la représentation du rapport $\div 0 \cdot 1$; c'est le rapport $\div 0 \cdot 1$. La réalité synthétique du nombre, le nombre réalisé doit donc nous présenter deux termes, deux réalités se limitant l'une l'autre, qui soient entr'elles dans le rapport de 0 à 1. Mais où trouver deux réalités qui satisfassent à ces conditions? où trouver deux réalités dont l'une soit la négation de l'autre, son non, son néant, son 0? Deux choses dont l'une n'est pas l'autre sont faciles à trouver : cela est partout sans choisir; mais où trouver deux choses dont l'une soit négativement l'autre? rien de plus facile : dans tout changement qui se produit, le mode qui finit

et celui qui commence en tant qu'ils sont appréhendés l'un au moyen de l'autre, sont entr'eux dans ces conditions : l'un quelconque est toujours la négation de l'autre, son néant, son 0, puisqu'il est la substance sans l'autre : si l'un est LE R, en appelant R la différence particulière déterminée dans un des modes de la substance qui change par le mode opposé, si l'un est LE R, l'autre sera LE non R ; si l'un est LA LUMIÈRE, LA LUMINEUX ; l'autre sera LA non LUMIÈRE, LA non LUMINEUX; si l'un est LES TÉNÈBRES, LE TÉNÉBREUX ; l'autre sera LES non TÉNÈBRES, LE non TÉNÉBREUX. Non que je veuille dire, comme on l'a trop dit, que l'un des modes soit seulement la négation de l'autre, V. G., que les ténèbres soient seulement la négation de la lumière ; non, car les ténèbres existent ; c'est un fait aussi positif, une différence aussi réelle que la lumière ; mais je veux dire que l'un des modes, n'importe lequel, en même temps qu'il est ce qu'il est, est encore la négation de l'autre, son 0.

Le nombre a donc pour facteurs les trois facteurs déjà connus du changement : la modification qui finit, celle qui commence, et la substance qui passe de la première à la seconde. Au moment où la modification qui commence est appréhendée au moyen de la modification qui finit, elle est vaguement conçue comme étant 1, par opposition à la modification finissant qui est 0.

Mais si l'on y fait attention le changement est partout : deux objets quelconques, pris dans le plan des couleurs, ne sont-ils pas toujours le résultat d'un chan-

gement survenu dans la couleur ? Par conséquent les deux facteurs principaux du nombre sont partout ; ils sont partout où se trouvent deux réalités pouvant être subsumées sous une même idée, et appréhendées l'une au moyen de l'autre, et il m'est impossible d'appréhender quoi que ce soit dans le plan des couleurs, sans, pour ainsi dire, le compter en même temps ; sans dire en moi-même, de l'objet que je saisis, au moment où je le saisis : UN. Voilà le concept de $\div 0 \cdot 1$; voilà le concept de NOMBRE.

En possession de ce concept, en possession du rapport $\div 0 \cdot 1$, je puis former tous les nombres possibles, car je n'ai, pour cela, qu'à ajouter l'unité à l'unité, l'un à l'un d'après le rapport conçu $\div 0 \cdot 1$. En un mot, dans le concept du rapport $\div 0 \cdot 1$ j'ai, 1° le premier terme d'une progression arithmétique : 0 ; 2° la raison de cette progression : 1 ; 3° la manière dont je dois ajouter la raison au premier terme pour avoir le second, au second pour avoir le troisième, au troisième pour avoir le quatrième, etc., savoir : $\div 0 \cdot 1$.

VIII.

Non-seulement les objets apperçus dont se compose le plan des couleurs changent de nature et de forme, ils changent encore de position : non-seulement ils passent d'une couleur à une autre, d'une forme à une autre ; ils passent aussi d'un lieu dans un autre. Ce passage d'un objet donné d'un lieu dans un autre,

c'est le mouvement : comment le mouvement est-il perçu ?

Voici sous mon apperception un objet ; je le saisis au moyen du plan des couleurs dans lequel il se trouve déterminé. J'apperçois alors, à la fois, premièrement l'objet saisi, deuxièmement le plan des couleurs dans lequel il se trouve, celui-ci *vaguement, diffusément*, celui-là d'une manière particulière, *appréhensivement*. L'objet passe maintenant sous mon appréhension d'un lieu dans un autre, il se meut ; je l'apperçois passer successivement par une série de points vaguement apperçus, je le vois se mouvoir : voilà l'ἰδεῖν du mouvement.

Mais au moment même où je perçois le mouvement, je le rapporte à l'objet saisi, je dis : IL (l'objet que je tiens du regard) SE MEUT : sur quoi s'appuie ce jugement ? sur une perception, ou sur un raisonnement ?

Ce jugement ne paraît pas s'appuyer sur une perception ; car si vous supposez l'objet saisi dans un repos parfait et le plan des couleurs se mouvant tout entier vers un certain côté, le phénomène sera le même : l'objet passera encore par la même série de points vaguement apperçus, vous le verrez passer successivement par tous ces points ; et pourtant le mouvement ne sera pas en lui, mais dans tout ce qui l'entoure : il sera dans le plan des couleurs.

Frappés sans doute de cette singularité, quelques philosophes, je crois, font reposer ce jugement sur un raisonnement : l'expérience, disent-ils, nous ayant appris que certains objets sont mobiles de leur nature, et d'autres immobiles, nous concluons de la mobilité au

mouvement, et nous rapportons le mouvement perçu aux premiers, au lieu de le rapporter aux seconds. C'est une erreur : le jugement par lequel je rapporte le mouvement perçu à un objet donné est immédiat, il se mêle à la perception de tout mouvement et s'appuie sur la perception même du mouvement.

Je disais tout-à-l'heure que le phénomène du mouvement reste le même, soit que l'on suppose l'objet saisi en mouvement et le plan des couleurs en repos, soit que l'on suppose l'objet saisi en repos et le plan des couleurs en mouvement : cela est vrai si l'on considère seulement le mouvement aux limites de l'objet saisi; mais cela n'est plus vrai si on le considère encore aux limites, qu'on me passe l'expression, du plan des couleurs : si le plan des couleurs était en mouvement et non l'objet saisi, j'en serais immédiatement averti par deux choses : premièrement, quelque chose apparaîtrait sans cesse à l'une des extrémités du plan des couleurs, et quelque chose disparaîtrait sans cesse à l'extrémité opposée; deuxièmement, tous les objets iraient continuellement s'éloignant de l'une de ces extrémités et se rapprochant de l'autre : ce qui serait perçu alors ce n'est pas le mouvement, c'est le repos : le mouvement ne serait que vaguement apperçu : il déterminerait le repos de l'objet saisi; je dirais : L'OBJET saisi par moi est EN REPOS : *stat,* et je n'aurais pas du tout l'idée de mouvement, mais seulement l'idée de repos.

IX.

Les changements dont sont susceptibles les objets

apperçus : changements de nature, changements de forme, changements de lieu, ne se produisent pas en eux dans toute circonstance. Les circonstances : *circum-stantia, ea quæ circum-stant*, dans lesquelles ils se produisent, un jour ou l'autre sont saisies avec eux et avec eux associées dans un concept particulier.

Voici un monceau de chaume, comme on en ramasse dans le midi après la moisson pour les brûler sur la terre; une torche flambe à quelques pas plus loin ; la torche est approchée du monceau de chaume, et aussitôt un tourbillon de flamme et de fumée enveloppe le monceau de chaume et monte vers le ciel. Tous ces faits : la torche, le monceau de chaume, le tourbillon de flamme et de fumée, je les saisis les uns après les autres, puis je les prends tous à la fois dans les rapports qui momentanément les unissent : la torche rapprochée du monceau de chaume, et, immédiatement après ce rapprochement, le tourbillon de flamme et de fumée sortant du monceau de chaume ; j'obtiens ainsi un concept, dans lequel le changement du monceau de chaume en un tourbillon de flamme et de fumée se trouve associé d'une certaine manière avec le rapprochement de la torche du monceau de chaume.

Voici un chasseur; je le vois prendre son arme et la placer dans une certaine position relativement à lui; presque au même instant une fumée épaisse accompagnée d'un bruit violent que je n'en distingue pas parce qu'il n'en est pas séparé, se produit à l'extrémité de son arme, et un aigle qui perchait sur un arbre voisin tombe, les ailes étendues, au pied de l'arbre sur lequel

il était placé. Tous ces faits : le chasseur, son arme, la fumée et le bruit, l'aigle, l'arbre, je les saisis les uns après les autres, puis je les prends tous à la fois dans les rapports déterminés qui momentanément les unissent et font d'eux tous un ensemble particulier : le chasseur son arme en joue et dirigée vers l'aigle, immédiatement après la fumée et le bruit à l'extrémité du canon, et, simultanément, l'aigle tombant de son arbre. J'obtiens ainsi un concept dans lequel se trouvent pris ensemble et associés d'une certaine manière tous les faits dont je parlais tout-à-l'heure et dans lequel je retrouverai, quand je le voudrai, dans son entier, le drame qui vient de se passer sous mes yeux.

Voilà la perception d'un fait avec toutes les circonstances qui l'accompagnent. Mais la formation de ces concepts se produit dans l'histoire de l'intelligence au milieu de circonstances intellectuelles qui influent singulièrement sur elle, et ne peut pas, comme la formation des concepts qui précèdent, être séparée de ces circonstances pour être étudiée uniquement sur la réalité fondamentale du concept ; nous la retrouverons plus tard. J'ai seulement voulu en donner ici deux exemples qui, tels qu'ils sont, vont nous servir tout-à-l'heure à comprendre l'induction dans ce qu'elle a d'intellectuel.

X.

Dans la perception qui précède, le plan des couleurs a d'abord été perçu au moyen des ténèbres comme étant

une manière d'être du moi. Par suite de cette première perception, tous les objets, saisis dans ce plan, ont été perçus comme étant différents modes sous lesquels le moi se trouve, sous lesquels il se continue, s'étend: *quibus sub-manet*. Par conséquent, à l'heure qu'il est, je me place dans tous les objets apperçus qui sont là sous mes yeux.

Si je restais perpétuellement sous l'influence de ces premières perceptions, je n'aurais jamais sur l'apperception des objets matériels, sur leur appréhension, ces idées ridicules, illusoires qui ont tant embarrassé les philosophes, quand, prenant ces idées pour les représentations fidèles des choses qu'elles nous cachent au contraire et nous dérobent, ils ont voulu expliquer, dans le sens qu'elles indiquent, la perception d'un objet matériel; je comprendrais aujourd'hui merveilleusement la nature de cette opération particulière qu'on appelle la vision.

Mais je ne reste pas long-temps sous l'influence de ces premières perceptions; le jugement par lequel je me place dans tous les objets apperçus n'est pas de longue durée. Bientôt je m'apperçois que je sens à propos d'un de ces objets, que je ne sens pas à propos des autres. La sensation m'est ainsi donnée dans un objet déterminé du plan des couleurs; mais la sensation c'est moi sentant, c'est moi, c'est tout moi; tout naturellement, sous l'influence de ce phénomène, je me place dans ce seul objet, et corrige, par là, mon premier jugement. Deux réalités me sont alors données qui s'opposent l'une à l'autre comme la lumière et les ténèbres; subsumant

ces deux réalités sous l'idée de substance, sous l'idée LE, je conçois la première comme étant LE MOI, la seconde comme étant LE NON-MOI. Voilà la conception DU NON-MOI matériel.

Par cette conception le moi reçoit des limites, il prend une forme, il se matérialise; voilà l'origine de tous les systèmes matérialistes.

Au point de départ de cette conception, je me place dans tout le corps. Le moi alors c'est le corps lui-même, le corps sentant et se mouvant : voilà le *matérialisme populaire*.

Plus tard, m'appercevant que je ne sens pas à propos du corps tout entier, mais seulement à propos d'une partie déterminée du corps : le cerveau, je me retire du corps dans le cerveau. Le moi, ce n'est plus alors le corps, mais un organe particulier chargé de mouvoir le corps et de sentir à sa place : voilà le *matérialisme physiologique*, remis à neuf de nos jours par un médecin célèbre : Broussais.

Enfin, reconnaissant que plusieurs parties du cerveau ne sont pas sensibles, ou, si elles le sont, qu'elles le sont seulement par leur union avec un point déterminé du cerveau, V. G., la glande pinéale, je me retire du cerveau dans la glande pinéale. Le moi alors ce n'est plus le corps, ce n'est plus le cerveau non plus; c'est un atome sensible placé dans la glande pinéale, recevant, par le moyen des nerfs qui viennent aboutir à cette glande, l'impression des objets extérieurs, et, par le moyen d'autres nerfs, remuant les membres du corps : voilà le *matérialisme philosophique*.

Arrêtons-nous un instant pour juger ces trois systèmes; notre proposition qui place le moi partout dans le monde apperçu, cette proposition étrange par sa nouveauté : *monstrum facit novitas,* paraîtra moins étrange après ce jugement.

Le premier de ces trois systèmes est impossible : on ne peut pas le soutenir devant les expériences des physiologistes (*a*) : ou le moi est partout dans le monde apperçu, ou il n'est pas dans tout le corps ; le troisième est ridicule, et le second est absurde.

« L'idée d'une âme enfermée dans un cerveau, dit » Voltaire, et de là, par le moyen de petits cordons, » gouvernant tout le corps, est ce qu'on a jamais ima- » giné de plus sot et de plus fou (*b*). »

Je suis ici tout-à-fait de l'avis de Voltaire, et pourtant Voltaire se trompe en un point. Non, ce n'est pas là ce qu'on a imaginé de plus sot et de plus fou ; il est une chose beaucoup plus sotte, beaucoup plus folle que celle-là : c'est de faire résulter le moi humain d'une agrégation de molécules matérielles. Oh ! voilà bien, j'en réponds, la plus sotte, la plus folle des imaginations, et je défie la bêtise humaine d'aller jamais plus loin : un moi composé de molécules ! ne sondez pas cet abîme de la déraison, vous pourriez devenir fou.

Entendons-nous, Messieurs les partisans du cerveau, cela est absurde sans doute, mais cela peut être. Si je le

(*a*) Voyez ces expériences, liv. I, § V.

(*b*) Voltaire, OEuvres philosophiques, *Il faut prendre un parti*, XI.

niais, vous seriez en droit de me traiter comme Voltaire traite quelque part ceux qui niaient cette proposition de Locke : « Peut-être ne serons-nous jamais capables de » connaître si un être purement matériel pense ou non, » par la raison qu'il nous est impossible de découvrir » par la contemplation de nos propres idées, sans révé- » lation, si Dieu n'a point donné à quelques amas de » matière disposés comme il le trouve à propos la puis- » sance d'appercevoir et de penser (*a*) ; » Mais aussi je ne le nie pas : comment voulez-vous que je le nie? Puis-je savoir, moi, d'une manière absolue, ce qui est possible et ce qui ne l'est pas? Gardez, Messieurs, gardez pour vous, qui savez que le moi n'est pas différent du cerveau, que, le cerveau détruit, le moi n'existe plus, et tant d'autres choses que j'ignore, gardez ces affirmations hardies au moyen desquelles vous pouvez enchaîner jusqu'à la puissance divine; elles ne sont point à mon usage, et j'ignore absolument la manière de m'en servir. Le moi, je le reconnais, peut n'être qu'une juxtaposition de molécules matérielles, une simple réunion d'atomes. Oui, cela est possible, comme il est possible qu'un cercle n'ait pas tous les points de sa circonférence à égale distance de son centre, comme il est possible qu'une ligne droite ne soit pas le plus court chemin d'un

(*a*) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. IV, ch. III, § 6. Voici maintenant la phrase de Voltaire : « Dire que Dieu ne peut rendre la ma- » tière pensante, c'est dire la chose la plus insolemment absurde que jamais » on ait osé proférer dans les écoles privilégiées de la démence. » (Voltaire, *Dictionnaire philosophique*, au mot *âme*, I. Voyez aussi l'article *Locke*.)

point à un autre, comme il est possible qu'un carré n'ait pas ses côtés égaux et parallèles deux à deux; mais je dis que l'humanité fait bien, dans la sphère des questions dont la solution lui a été laissée, de regarder comme impossibles, et de traiter comme absurdes toutes les choses qui sont ainsi logiquement impossibles, et que la pensée, dont la mission est d'analyser, et, par suite, d'éclairer nos apperceptions obscures et confuses, quand elle se repose dans la possibilité rêvée de pareilles solutions, mérite le plus profond mépris.

Si, pour échapper à ces conséquences, les physiologistes veulent faire de la matière autre chose qu'un pur agrégat de molécules atomiques, ils tombent dans les qualités occultes, dans le mystérieux, dans l'inconnu. Je ne les suivrai pas dans ces régions obscures, je n'y marche pas à mon aise, il me faut un monde où l'on voie clair. Mais je leur demanderai : si la matière dans sa nature intime vous est inconnue, comment savez-vous qu'elle n'est pas ce que je l'apperçois : un ensemble de phénomènes ayant le moi pour substance, et qui, dans leur apparition d'abord, dans leur organisation ensuite, sont soumis à des lois que la science humaine peut arriver à connaître, puisque ces lois ne sont autre chose que des rapports constants entre ces différents phénomènes? Pour nier cela, Messieurs les physiologistes, pour nier ce que me disent les sens, il faut, y avez-vous songé? une lumière supérieure aux sens; cette lumière, où la prenez-vous? Quoi! vous les détracteurs acharnés des *Kanto-Platoniciens,* comme vous les appelez, voilà qu'étourdiment vous venez vous ranger parmi eux. Ah! c'est

qu'il n'y a pas de milieu : — ou vous savez seulement ce que les sens vous révèlent, et alors vous ne savez pas autre chose que ce que je vous dis : le monde n'est plus pour vous une substance matérielle douée de vertus secrètes, mue par des agents mystérieux qui s'identifient avec elle, et vous apparaissant sous des qualités et une forme connues, c'est un ensemble de phénomènes soumis à des lois. Dites adieu à votre matière, à vos impondérables, à vos propriétés physiques ou chimiques ; tout cela sont des chimères : la seule chose perceptible sous tout cela, ce sont des lois, c'est-à-dire des rapports constants entre des phénomènes ; — ou bien vous savez quelque chose de plus que ce que les sens vous révèlent, alors il faut que vous trouviez une origine à ce savoir, et vous voilà, sans y penser, devenus *Platoniciens* si vous cherchez cette origine dans le souvenir d'une vie antérieure, *Malebranchistes* si vous la cherchez dans un rapport quelconque de la pensée avec Dieu, *Kantiens* si vous la cherchez dans une loi de la pensée, dans des *formes à priori,* ou *raisonnistes* à la façon du vulgaire, c'est-à-dire de la pire manière, si vous la cherchez dans une faculté particulière sans définir cette faculté, sans savoir ce qu'elle est, et comment elle opère. C'est qu'encore un coup il n'y a pas de milieu entre ces deux hypothèses : ou vous êtes les disciples fidèles de vos sens, et alors vous ne savez rien de ce que vous croyez savoir; ou vous êtes des rationalistes. Et si vous êtes des rationalistes, ou vous êtes des rationalistes intelligents, c'est-à-dire des *Kanto-Platoniciens,* ou vous êtes des *raisonnistes* étourdis : choisissez. Ces hommes que, par mé-

pris, vous appelez des *Kanto-Platoniciens*, sont, croyez-moi, de grandes intelligences qui ont cherché à résoudre des difficultés dont vous n'avez pas même d'idée. Vous pouvez leur adresser plus d'un reproche sévère, car ces hommes ont méconnu une vérité essentielle, évidente: c'est que, hors de l'apperception, il n'y a pas de science possible, et que tout ce qui n'est pas apperçu, s'il n'est directement révélé, est une chimère, tout au plus une espérance (5); vous ne pouvez pas leur appliquer un mot qui vous convient, celui d'inintelligents.

Broussais souvent m'indigne : je le lis avec colère; mais parfois aussi il m'amuse : il saute à pieds joints par-dessus les difficultés et croit naïvement les résoudre. « Les sens, dit-il, dans l'introduction à son livre *de » l'Irritation et de la folie*, les sens sont les véri- » tables sources de l'observation; ils doivent en fournir » les matériaux; mais c'est au jugement qu'il appar- » tient d'en tirer des inductions. »

C'est très-bien parler; Kant assurément ne dirait pas mieux. Mais dites-moi, je vous prie, sur quoi le jugement va-t-il s'appuyer pour étendre ainsi la donnée sensible, pour en tirer une chose qui n'y est plus contenue apperceptivement? L'induction c'est fort bien dit, et surtout, c'est promptement dit; mais il faut une base à l'induction, où la prenez-vous? Certaines inductions, je ne veux pas vous chicaner là-dessus, peuvent s'appuyer et s'appuient sur une perception sensible; mais il en est d'autres, et ce sont celles-là même dont vous parlez, qui ne s'appuient pas, qui ne peuvent pas s'appuyer sur cette base. Vingt fois, cent fois, toujours,

en approchant ma main du feu, j'ai senti se produire en elle certaine modification que j'appelle la chaleur; voici du feu : si j'en approche ma main, je sentirai s'y produire la modification dont je parle. Voilà une induction qui s'appuie sur une perception passée de la vue et du tact : ce que j'affirme aujourd'hui, sans le percevoir, je l'ai perçu hier, avant-hier, toute ma vie. Mais si continuant cette induction, je place dans le feu qui est là devant moi, avec le vulgaire, quelque chose de tout-à-fait semblable à la modification qui est dans ma main ; ou bien, avec vous, Monsieur, je ne sais quel fluide impondérable, capable de la produire dans ma main : le *calorique;* ou bien encore, avec d'autres, — car dans un monde où personne ne voit goutte, chacun devine à sa manière — une *vertu calorifique*, mon jugement alors ne s'appuie plus sur une perception passée, il ne s'appuie pas non plus sur une perception présente : ce que j'affirme je ne le vois pas et je ne l'ai jamais vu; sur quoi donc s'appuie-t-il? Cherchez, il le faut, une base à ce jugement, à cette induction, — et, si vous êtes intelligent, vous allez retomber dans la raison *Kanto-Platonicienne*, si vous ne l'êtes pas, dans la raison populaire, — ou bien laissez-moi dire que cette induction est une étourderie; laissez-moi traiter votre chaleur dans le feu d'absurdité, votre *calorique* et vos *vertus calorifiques* de chimères. Messieurs les physiologistes nous demandaient, il n'y a pas bien long-temps encore, de leur montrer les oreilles de la conscience; en vérité il feraient bien eux aussi de nous montrer les oreilles de leur matière; pour mon compte, je serais curieux de

les voir. J'ai beau me crever les yeux, j'ai beau tendre tous mes sens, je n'apperçois partout que des phénomènes et des rapports constants entre ces phénomènes, c'est-à-dire des phénomènes et des lois ; mais de la matière, pas seulement l'ombre.

Toute cette critique s'adresse aux physiologistes ; les philosophes, je le sais, pourraient me répondre ; je ne fuis pas le combat avec eux, mais je le remets afin de m'y bien préparer.

Si l'opinion populaire sur la manière dont le moi se trouve dans le monde apperçu est contradictoire, impossible ; si celle des philosophes est ridicule, si elle est *sotte* et *folle*, comme le dit Voltaire ; et si celle des physiologistes est absurde, il ne reste à l'homme de bon sens qu'une chose à faire : reconnaître avec nous que le moi se trouve partout dans le monde apperçu ; à moins qu'il n'aime mieux dire que le moi n'est pas apperçu, que par conséquent il ne se trouve pas du tout dans le monde apperçu. Mais de tous les partis qu'il peut prendre, ce dernier est assurément le plus violent, et il suffit de montrer, comme je l'ai fait dans le premier livre (*a*), sous quelle illusion cette opinion a pu se produire pour la rendre à tout jamais impossible.

Ainsi notre proposition qui place le moi partout dans le monde apperçu et le fait substance de ce monde est donc plus raisonnable que toutes celles qu'on peut lui opposer. Mais cette proposition n'est pas seulement

(*a*) Voyez livre I, § VI, 5.

raisonnable, elle est vraie : le moi, par l'apperception, nous est donné partout ; il nous est donné subsistant permanemment sous tous les faits apperçus ; voilà la vérité.

Non, répondent certains hommes, c'est vous ici qui vous trompez, c'est vous qui êtes dupe d'une illusion : l'apperception toute seule semble, il est vrai, nous donner le moi partout ; mais c'est là une illusion. Le raisonnement bientôt vient corriger cette illusion et nous apprendre que nous ne sommes pas dans le monde apperçu tout entier, mais seulement dans le corps, quelle que soit la manière dont nous y sommes.

Déjà, plusieurs fois, j'ai trouvé cette objection sur mon chemin et je l'ai dédaignée ; un mot m'a suffi pour la mettre de côté ; aujourd'hui je veux m'expliquer clairement avec elle. Qu'est-ce que l'illusion ? se joue-t-elle de nos facultés ou seulement de nos opérations?

Si l'illusion se joue de nos facultés, c'est un fait divin contre lequel nous sommes impuissants, c'est un malheur sans remède, et l'homme, en vérité, me paraît bien fou, quand, par lui-même, par sa propre puissance, qui est la pensée et le raisonnement, il espère pouvoir se dérober à un piège divin qui lui serait tendu : cette espérance seule montre à quel point il en est incapable. Quant à cette niaiserie, que Dieu nous aurait donné des facultés trompeuses et un jugement pour les redresser, qu'il nous aurait trompés d'un côté pour nous détromper de l'autre, elle ne mérite pas qu'on la discute : tout en laissant subsister la difficulté, puisque, dans cette hypothèse, l'homme se trouve placé entre deux affir-

mations divines dont l'une dit oui et l'autre dit non, obligé, lui, pauvre petit être, de déterminer, au moyen de sa pensée, laquelle des deux est vraie ; elle y ajoute une étourderie : qu'est-ce en effet qu'une pareille supposition ? pourrait-on bien en donner la raison divine? L'on ne doit pas, je le sais, demander à Dieu la raison de ce qu'il fait; mais l'on peut et l'on doit demander aux hommes la raison de leurs imaginations. Je comprends parfaitement le besoin d'une lumière particulière à côté de l'apperception; mais, si cette lumière n'est pas la révélation, une révélation positive et directe, ce n'est rien; et la révélation ne vient pas contester l'apperception, elle vient la compléter là où l'apperception a besoin d'être complétée. Non, jamais la révélation ne dit une chose contre l'apperception, elle dit ce qui est au-delà; elle est *au-dessus* et non *contre*. Leibnitz a fait un long sophisme pour démontrer l'accord parfait de la foi et de la raison : c'est de la foi et de l'apperception qu'il fallait dire.

Si l'illusion se joue seulement de nos opérations, ce n'est plus qu'un fait humain : c'est un manque de prudence, un défaut de précaution ; par conséquent une étourderie de notre part, une véritable maladresse. Nous pouvons nous en garantir en recourant à nos facultés percevantes, en les consultant seules, en faisant taire l'imagination et le raisonnement qui sont, non des facultés, mais des opérations humaines ayant pour instruments nos facultés.

Cherchons donc avec soin la solution de cette question. Mais déjà ne l'avons-nous pas? poser ainsi la question, n'est-ce pas la résoudre? oui sans doute. Pre-

nons cependant des exemples, et, sur ces exemples, montrons que l'illusion ne tombe pas sur nos facultés percevantes, mais sur nos opérations; qu'elle se rencontre dans l'imagination qui construit des ensembles, dans le raisonnement qui combine des idées et calcule des résultats probables, jamais dans l'apperception qui se contente d'appercevoir ce qui est; que le moyen de l'éviter est de nous en rapporter partout et toujours, sans discussion ni raisonnement, confiants et naïfs, à nos facultés pures : S'IL EST POUR L'HOMME UN MOYEN DE TROUVER LA VÉRITÉ, C'EST ASSURÉMENT EN LA CHERCHANT AU MOYEN DES FACULTÉS QUI LUI ONT ÉTÉ DONNÉES, SANS JAMAIS FAIRE EFFORT POUR LA DEVINER PAR LUI-MÊME.

☞ Le soleil, ce matin se trouvait à ma gauche, le voici ce soir à ma droite : il y a eu pendant le jour déplacement des objets apperçus. Voilà la vérité donnée par l'apperception, la vérité pure et sans mélange d'erreur. Mais, je dois le dire aussi, telle que la voilà, cette vérité n'est pas complète, et je ne saurais vous en vouloir de chercher à la compléter; complétez-la, si vous pouvez. Seulement prenez garde, car c'est dans le travail qui maintenant va commencer que l'illusion va se produire : il y a eu pendant le jour déplacement des objets apperçus; mais quels objets se sont déplacés? l'apperception ne répondant pas à cette question, l'imagination entre en jeu : moi, dit-elle, je suis restée à la même place, cette maison aussi et tous ces objets de même; c'est donc le soleil qui s'est déplacé. Voyez-vous l'illusion se produire? la voyez-vous tomber à plein sur l'opération intellectuelle et la fausser?

Voulez-vous pénétrer plus avant sous ces mystérieuses embûches et saisir l'illusion dans son principe ? C'est ici la notion particulière, tout à la fois vraie et fausse, dont je parlais tout-à-l'heure : *je ne me suis pas déplacé*. Cette notion, pour ainsi dire inapperçue, se lève dans l'intelligence avec l'opération qui commence, l'éclaire de sa trompeuse lumière, et se joue d'elle, comme ces feux-follets qui, selon la légende, s'élèvent tout-à-coup sous les pas des voyageurs attardés, les éclairent d'un jour faux qui les égare, et les mènent aux précipices ou dans les fondrières.

☞ Voici un bâton, hors de l'eau il est droit, dans l'eau il est brisé. Voilà la vérité donnée par l'apperception; elle est pure et sans mélange d'erreur. Mais en lui-même ce bâton comment est-il ? est-il droit, est-il brisé ? Ne cherchez pas ici, croyez-moi, la solution de cette question complémentaire ; vous ne la trouverez jamais, et vous rencontrerez, en la cherchant, mille illusions dont vous serez dupe.

En lui-même, dit-on généralement, le bâton est droit; hors de l'eau il paraît ce qu'il est, dans l'eau il paraît brisé. — Je réponds : en lui-même le bâton est brisé; dans l'eau il paraît ce qu'il est, hors de l'eau il paraît droit. Qui de vous ou de moi est dans l'erreur ?

Mais, dites-vous, le bâton en lui-même est bien certainement droit, car dans l'eau, quand je le touche, je sens bien qu'il est droit; ma main le trouve droit et m'assure qu'il est droit. — Votre main n'a rien à vous apprendre des objets qu'elle touche, elle ne sent qu'elle même et ses manières d'être, elle ne connaît qu'elle et

ses modifications. Vous pouvez bien sans doute, un objet vous étant donné, associer, dans votre pensée, la modification de votre main, qui touche cet objet, avec la forme particulière que vous lui voyez, et, si vous ne sortez pas des circonstances dans lesquelles cette association s'est produite, conclure de l'une à l'autre ; mais prenez garde de croire que ces deux choses sont identiques, et que, toujours, vous pouvez induire la première de la seconde ou la seconde de la première : si le bâton vous était donné dans l'eau comme il vous est donné dans l'air ; si c'était là son état ordinaire au lieu d'être son état exceptionnel, la modification particulière de votre main qui maintenant pour vous s'associe avec le droit, et représente le droit, s'associerait avec le courbe et représenterait le courbe. Le toucher, qu'il soit ou non aidé du raisonnement, ne peut donc absolument rien vous apprendre sur la forme du bâton dans l'eau. La seule chose que vous puissiez tirer de lui, c'est cette connaissance tout-à-fait insignifiante pour la solution de la question qui nous occupe : en touchant le bâton hors de l'eau ma main est modifiée d'une certaine manière, en le touchant dans l'eau elle est modifiée de la même manière ; voilà tout. Or je dis que cette connaissance est tout-à-fait insignifiante pour résoudre la question qui nous occupe, et, en effet, qu'en voulez-vous tirer ? n'est-il pas tout naturel, tout simple, le bâton étant, comme je l'ai dit, brisé en lui-même, que la main, en le touchant dans l'eau et hors de l'eau, soit modifiée dans les deux cas de la même manière ?

Mais vous vous révoltez : tout cela, dites-vous, n'est

qu'un amas de sophismes et de misérables sophismes; si le bâton était brisé en lui-même, il le serait à un point déterminé de sa longueur, et ce point serait constamment le même, il ne varierait pas avec le point d'immersion du bâton dans l'eau ; or c'est justement le contraire qui arrive : le point de brisure correspond toujours avec le point d'immersion et varie avec ce point.—Pardon, lecteur, mais c'est vous ici qui faites un sophisme et cela sans vous en appercevoir, trompé par l'illusion qui se joue de vous et de vos raisonnements. Le bâton n'est pas brisé à un seul point, mais à tous les points de sa longueur : en d'autres termes, le bâton en lui-même est courbe. Plongé dans l'eau, la partie restée au-dessus de l'eau, n'étant pas sortie des conditions où elle était tout-à-l'heure, paraît toujours droite, la partie immergée se trouvant comme la première, dans un milieu uniforme, homogène, paraît nécessairement droite comme elle; mais la courbure est accusée au point d'immersion, et le bâton paraît brisé. Montrez-moi que les choses ne sont pas comme je viens de dire.

Mais, dites-vous encore, la physique explique parfaitement, au moyen de ses principes, comment, étant droit en lui-même, le bâton nous paraît pourtant brisé dans l'eau. — Ah ! lecteur, quelle illusion ! les principes de la physique sont comme les prophéties faites après coup, ils ne s'accordent si bien avec les faits tels que vous les supposez que parce qu'ils ont été faits pour eux. Si les physiciens fussent partis de l'hypothèse que le bâton est courbe en lui-même, comme ils vous auraient bien démontré qu'il doit, par suite des circon-

stances dans lesquelles il se trouve alors placé, vous paraître seulement brisé dans l'eau.

Mais je ne veux pas pousser plus loin cette discussion, d'autant plus, cher lecteur, que je n'ai pas du tout la prétention d'avoir raison contre vous dans la thèse que je soutiens maintenant; je l'ai prise et défendue un instant pour vous montrer qu'elle pouvait être soutenue; que l'illusion tombe à plein sur nos opérations intellectuelles, qu'elle se joue continuellement de tous nos raisonnements, des miens comme des vôtres et des vôtres comme des miens; qu'en se plaçant à ce point de vue miroitant de la raison humaine, tout peut être soutenu, tout est vrai, tout est faux selon l'illusion du moment; et que le seul moyen d'échapper à toutes ces illusions, c'est de nous en rapporter toujours à l'apperception pure: en lui-même, le bâton n'est ni droit ni courbe, par la raison bien simple qu'il n'existe pas à ce point de vue métaphysique et imaginaire des *choses en soi;* ce n'est pas une chose en soi: un *noumène;* mais un phénomène, un pur phénomène qui varie avec les circonstances dans lesquelles il se trouve, d'après certaines lois que vous pouvez connaître. Si je me le représente comme une *chose en soi*, c'est que, perpétuellement placé sous l'influence de l'idée de moi-même, la seule chose qui soit en soi, cette idée se jouant de toutes mes conceptions, je fais, sans y penser, sans m'en appercevoir, étourdiment, toutes les choses apperçues à mon image et à ma ressemblance.

Voilà l'illusion; elle se joue de nos opérations, jamais de nos facultés; le raisonnement est continuelle-

ment son jouet, mais l'apperception lui échappe par sa nature de simple apperception. Dans la question qui nous occupait tout-à-l'heure et qui n'a pas cessé de nous occuper : celle qui a pour objet la manière dont le moi se trouve dans le monde apperçu, l'illusion n'est pas dans l'apperception qui donne le moi partout, car il est impossible d'indiquer cette illusion, mais dans l'opération mentale, qui, à propos de la sensation localisée, et sous l'influence de la notion particulière tout à la fois vraie et fausse : —*la sensation, c'est moi sentant, moi sentant, c'est moi,*— le place dans le corps. Cela est si vrai, que, fût-il démontré, quelque jour, que le moi est réellement dans le corps, dans le corps seulement, notre proposition, qui le place partout, serait encore, malgré sa fausseté reconnue, la seule raisonnable, la seule possible pour des êtres intelligents, tant il est évident que l'illusion est là où je vous dis et pas ailleurs.

Ainsi le moi nous est donné partout par l'apperception, et dans cette donnée de l'apperception, pas d'illusion possible. Mais, quand je dis le moi est partout dans le monde apperçu, par ces mots : le monde apperçu, j'entends le monde apperçu, je n'entends pas le monde tout entier. Ce monde, en effet, n'a de réalité pour moi que dans ma mémoire, c'est un ordre établi entre mes souvenirs (*a*); et jamais personne n'a démon-

(*a*) Voyez même Division, § V, de quelle manière cet ordre se trouve établi.

tré, jamais personne ne démontrera que cet ordre existe réellement et soit autre chose qu'un concept.

Mais, dit-on, si le moi est partout dans le monde apperçu, il est étendu. Sans aucun doute, et de là je conclus qu'il est simple; car cela seul peut être étendu qui est simple. Si nous disons des corps qu'ils sont étendus, c'est que nous concevons en eux, répandu dans toutes leurs parties, je ne sais quoi de simple, qui, renfermant, dans son indivisible unité, toute cette multitude, nous permet de la dire étendue : une *forme substantielle*, pour lui donner un nom qui lui convient parfaitement, un nom que lui donnaient les anciens philosophes, et que les philosophes modernes n'ont abandonné que parce qu'ils ne comprenaient pas bien l'idée qui se trouve dessous (*a*). Réduisez les corps à n'être qu'une simple agrégation, un simple rapprochement de molécules matérielles, et je vous défie de dire, du corps ainsi compris, qu'il est étendu. Qu'est-ce, dites-moi, qui serait étendu dans cette multitude de parties matérielles, rapprochées sans doute dans un même lieu, mais restées, malgré ce rapprochement, complètement étrangères les unes aux autres. L'étendue supposée d'une chose emporte avec elle la simplicité de cette chose tout aussi nécessairement que le changement supposé d'une chose qui change emporte avec lui la permanence et l'identité de cette chose; en d'autres

(*a*) Voyez même Division, § II, l'origine de cette idée.

termes, l'étendue et le changement sont des accidents, la première de ce qui est simple, la seconde de ce qui est permanent. D'où venait donc cette vieille objection qui, de l'étendue supposée de l'âme humaine, voulait conclure sa divisibilité, c'est-à-dire sa mortalité? en vérité, je l'ignore, et plus j'y réfléchis, moins je le devine: une étourderie du raisonnement, il n'en fait pas d'autres. L'âme est simple, essentiellement simple, et c'est parce qu'elle est essentiellement simple qu'elle peut revêtir momentanément la forme étendue, et s'apparaître à elle-même soit sous la forme du monde visible, soit sous la forme du *corps humain*. L'âme, dit Saint Thomas, est tout entière dans tout le corps, et tout entière dans chacune des parties du corps : *anima rationalis est tota in toto, et tota in qualibet parte corporis sui;* en d'autres termes, elle est la forme substantielle du corps : *anima rationalis est forma corporis sui, non forma accidentalis sed substantialis* (*a*). Bossuet s'exprime d'une manière peut-être plus positive encore, malgré certaine contradiction qui n'est qu'apparente et n'a lieu que dans les mots : *L'âme,* dit-il, *n'a point d'étendue, elle est indivisible; autrement elle ne pourrait pas pénétrer tout le corps* (*b*). Je ne sache pas que Bossuet, que Saint Thomas soient des matérialistes : tous les deux ont cru l'âme humaine simple et immortelle, quoique

(*a*) THOM. AQUIN. *Summ.* 1a Q. LXXVI, art. VIII — et 3a Q. XLVI, art. VII. — Voyez aussi dans la table alphabétique le mot *Anima*.

(*b*) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. V, XIII.

répandue dans tout le corps et pénétrant tout le corps.

J'ai insisté sur ce paragraphe et l'on en comprendra la raison : « Le voile restant sur la nature de l'âme, » a dit un écrivain, nous ne pouvons savoir ce qu'est » une idée considérée dans l'âme, ni comment elle s'y » produit : c'est un fait ; la cause en est encore dans » l'obscurité, et sera sans doute toujours livrée aux » conjectures des métaphysiciens (*a*) » ; me proposant de dire bientôt *ce qu'est une idée considérée dans l'âme,* et *comment elle s'y produit,* j'ai dû lever un coin du voile dont on parle ici, voile que l'imagination, bien plus que la nature, a jeté sur l'âme humaine ; j'ai dû montrer une dernière fois, sans ménagements pour l'illusion, la véritable nature du moi appercevant, la véritable nature de l'apperception.

(*a*) Voyez Delille, *L'Imagination*, note 16 du chant premier.

TROISIÈME DIVISION.

PERCEPTION, DANS LE CORPS HUMAIN, DES MILLE RÉSISTANCES QUI S'Y TROUVENT DÉTERMINÉES, ET SYNTHÈSE DE CES PERCEPTIONS DANS UN CONCEPT PARTICULIER : LE CONCEPT DU CORPS HUMAIN.

Mon intention n'est pas de m'arrêter maintenant sur cette perception ; nous la retrouverons plus tard : c'est par elle que doit commencer notre histoire de l'intelligence. Je voudrais seulement donner une idée de la manière dont elle opère, et dissiper les illusions qu'ont amassées autour d'elle la vue et le toucher, et sous lesquelles disparaît aujourd'hui pour la pensée son œuvre véritablement très-importante : l'image vraie du corps humain.

Je vous ôte pour un moment la vue et le toucher (*a*) ; je vous retire toutes vos idées, tous vos concepts, toutes vos connaissances ; je vous laisse seulement le tact, l'ouïe aussi, si vous voulez, l'odorat et le goût. Vous êtes dans un appartement : près de vous se trouve une personne chargée de veiller sur vous, de vous conduire, de vous promener, de vous asseoir, de vous habiller et de vous

(*a*) Si l'on voulait réaliser matériellement cette supposition, l'on pourrait supposer un homme venant au monde aveugle, n'ayant qu'une jambe, et, pour bras, que deux moignons sans articulation ; cet homme en effet pourrait marcher : il marcherait, comme on dit, à cloche-pied. Un être aussi mal conformé peut être une chose rare, mais ce n'est pas une chose impossible.

déshabiller, de vous lever et de vous coucher, de vous nourrir, etc.; mais sa vigilance, tout attentive qu'elle est, ne saurait empêcher que souvent vous ne vous mettiez à marcher tout seul, à sauter : vous venez alors vous heurter contre les murs qui vous repoussent rudement, contre les meubles qui tombent et vous emportent dans leur chute, etc., etc...... Dans la situation particulière où je viens de vous placer quelles idées pensez-vous pouvoir acquérir? Aurez-vous l'idée d'un monde extérieur, d'objets matériels placés autour de vous? aurez-vous l'idée de votre corps, des différentes parties qui le composent et des mouvements que vous faites? Nullement : le monde extérieur se trouve complètement supprimé, il n'existe absolument pas pour vous; les objets matériels sont des manières d'être passagères de vous-même, des résistances accidentelles; les différentes parties de votre corps, des résistances permanentes dans lesquelles se produisent les résistances passagères dont je viens de parler; et les mouvements que vous faites, certains changements produits par vous dans ces mêmes résistances, par conséquent encore des résistances : voilà le corps humain; suivez le chemin que je viens de vous indiquer, vous allez le retrouver tout entier, autant qu'il peut être retrouvé : c'est un monde de résistances, sans limites apperçues et soutenu par le moi. Parmi ces résistances, les unes sont permanentes : ce sont mon bras, ma jambe, mon pied, ma main, mon front, etc.; les autres sont passagères : ce sont des changements survenus dans les premiers.

CHAPITRE IV.

CONCLUSION GÉNÉRALE

DES TROIS PREMIERS CHAPITRES

OU SOLUTION DE PLUSIEURS DIFFICULTÉS

RELATIVES A NOS IDÉES.

> J'ai cherché la vérité tout simplement avec mes sens et je l'ai trouvée peut-être. S'il en est ainsi, vous pourrez la reconnaître à un signe certain : vous comprendrez.
>
> Tout ce qui n'est pas compréhensible à un esprit attentif, tout ce qui ne parvient pas à l'âme avec la netteté d'un souvenir et la vivacité d'un sentiment, n'est que vérité de dialecticien.... c'est-à-dire aberration et mensonge.
>
> (CHARLES NODIER, *De la Palingénésie humaine.*)

I. Les réalités qui nous sont données sont individuelles, imparfaites, finies ; les idées que nous en avons sont générales, parfaites, infinies : d'où vient, entre la réalité et son idée, cette différence singulière ? — II. Toute idée abstraite, autrement dit, toute idée différencielle a son idée corrélative sans laquelle il est impossible de la concevoir ; pourquoi cela ? Pourquoi une idée ne se suffit-elle pas à elle-même et n'existe-t-elle jamais seule dans l'intelligence ? — III. Notre conception d'un objet matériel renferme l'apperception de l'immensité ; notre conception d'un évènement quelconque, celle de l'éternité : d'où vient, dans nos idées, cet infini mystérieux qui, pour ainsi dire, les enveloppe et les détermine ? — IV. En remontant d'une idée à son genre prochain, de celui-ci à l'idée immédiatement supérieure qui l'engendre à son tour, on arrive toujours à je ne sais quoi de vague et d'indéterminé, principe commun et fondamental de toutes nos idées concrètes ; qu'est-ce que ce principe ? d'où vient-il ? et que représente-t-il ? — V. Les réalités apperçues changent continuellement, les rapports qui les unissent changent de même ; par conséquent nos idées, qui représentent les pre-

mières, et nos concepts, qui représentent les seconds, ne sont point l'image de ce qui est ni de ce qui sera, mais de ce qui fut, et ne peuvent pas nous servir à rien déterminer pour l'avenir : l'induction qui part des idées pour deviner le monde est impossible ; qu'est-ce qui la rend possible ?

Notre théorie de l'appréhension s'applique donc merveilleusement à la formation de nos idées ; elle résout surtout d'une manière admirable plusieurs difficultés restées jusqu'à ce jour sans solution, après avoir beaucoup embarrassé les philosophes. Ces difficultés, je demande la permission de les reprendre ici d'une manière particulière, pour rappeler en peu de mots les solutions hypothétiques ou délusoires qui en ont été données, et leur opposer la véritable solution telle qu'elle sort de notre théorie et se trouve déjà indiquée dans les chapitres qui précèdent.

I.

1. Les réalités qui nous sont données sont toutes et toujours individuelles ; elles sont elles et pas autres. Au contraire, les idées que nous en avons et qui nous les représentent sont toutes et toujours générales : elles conviennent à une foule de ces réalités individuelles et ne peuvent être limitées à aucune. D'où peut venir cette différence singulière entre la perception et la réalité perçue ?

Nos premières idées, répondent les philosophes, sont en effet individuelles ; elles représentent les réalités telles qu'elles nous sont données ; mais bientôt nous compa-

rons ces premières idées, et, par là, nous arrivons à saisir ce qu'elles ont de commun : de cette comparaison sortent nos idées générales; c'est une erreur.

Premièrement, nous n'avons pas une seule idée individuelle : toutes nos idées, celles-là même qui représentent une réalité individuelle comme Socrate, ou bien qui sont l'appréhension d'une réalité actuellement apperçue comme cette petite marguerite que je saisis au milieu du gazon vert, sont générales : toute nature créée, dit Bayle, est universelle : *omnis natura creata est universalis* (*a*), et cela est vrai, si nous la considérons seulement dans l'idée qui la représente ou dans la perception qui nous la livre.

Deuxièmement, la comparaison d'où l'on prétend faire sortir l'idée générale est une opération qui la suppose acquise et s'appuie sur elle. Comparer plusieurs réalités, n'est-ce pas d'abord les rapprocher sous le regard? Mais la comparaison ne prend pas au hasard les réalités qu'elle rapproche, elle les choisit. Ce choix suppose une lumière qui l'éclaire, une règle qui le guide; quelle est cette lumière, quelle est cette règle? C'est déjà l'idée générale que l'on veut faire sortir de la comparaison. Ce n'est pas tout : rapprocher des réalités sous le regard, c'est préparer leur comparaison, ce n'est pas les comparer : qu'est-ce donc que la comparaison? Est-ce la considération, en même temps, des réalités déjà rapprochées? Non : cette considération toute seule ne mène à rien; je

(*a*) *Logica*, cap. II.

ne puis pas même, par elle, saisir la synthèse des réalités données dans le groupe qui les contient : comparer des réalités, c'est appréhender chacune d'elles, successivement, au moyen de toutes les autres, afin de saisir dans chacune le mode particulier que les autres y déterminent. Cette appréhension suppose sans doute un double regard, mais jamais plus, quel que soit le nombre de termes recueillis et rapprochés, et voici comment ces deux regards se disposent, pour ainsi dire, se combinent et se servent mutuellement : le premier, immobile et fixé sur l'une des réalités données, maintient présent dans cette réalité, pour la conscience, et cela pendant toute la durée de l'opération, le genre de ces réalités; le second, mobile, parcourt, pour ainsi dire, les réalités rapprochées, et, successivement, appréhende, au moyen de chacune d'elles, la réalité centrale dans laquelle le genre se trouve ainsi maintenu. Voilà la comparaison : dans l'opération qui la constitue comme dans celle qui la précède et la prépare, elle suppose l'idée générale acquise et s'appuie sur elle : cette idée, c'est d'abord la lumière qui l'éclaire dans le choix des réalités qu'elle rapproche ; ensuite, c'est le point fixe et connu d'où elle part, pour débrouiller et ordonner cet assemblage confus et désordonné d'existences que le monde nous présente partout; par conséquent, elle ne la donne pas : ce qu'elle cherche et ce qu'elle donne ce sont les différences de cette idée : la comparaison aboutit toujours à une différenciation (*a*).

(*a*) Voyez ch. I, § IV, et ch. III partout.

D'où vient donc entre la réalité et son idée cette différence singulière ? à quoi tient-elle ? Elle tient à la manière dont les choses nous sont données et aux conditions sous lesquelles seulement nous pouvons les saisir. En elles-mêmes et pour l'apperception qui les apperçoit purement et simplement, sans les distinguer, par conséquent sans les *voir*, les réalités apperçues sont en effet des individus ; mais ces réalités, nous étant toujours données par l'apperception dans un certain milieu dans lequel seulement et au moyen duquel seulement nous pouvons les saisir, en les prenant apperceptivement au moyen de l'apperception vague du milieu tout entier qui les contient, ne sont plus alors pour nous que certaines différences déterminées en elles par ce milieu même, ou plutôt LA *sub-stans* prise sous ces différences, par conséquent des réalités parfaitement générales, parfaitement universelles.

Voici, dans le plan des couleurs, notre petite marguerite : en elle-même et pour l'apperception, c'est une couleur et une forme parfaitement individuelles ; mais cette couleur et cette forme, nous étant données dans le plan des couleurs, ne sont plus pour moi, qui les saisis dans ce plan, l'une au moyen de sa couleur uniformisée et sombre, l'autre au moyen de son étendue sans limites, et qui ne peux pas les saisir autrement, que certaines différences déterminées en elles par ce milieu même, ou, plutôt, LA *sub-stans* prise sous ces différences : LA *sub-stans* NITORE, LA *sub-stans* FIGURA; autrement : LA *sub-stans* NITORE FIGURATO, par conséquent une chose tout-à-fait générale.

Voici, dans le corps humain, la résistance d'un objet particulier : en elle-même et pour l'apperception, c'est une résistance parfaitement individuelle ; mais cette résistance, m'étant donnée dans le monde des résistances, n'est plus pour moi qui la saisis dans ce monde au moyen de l'apperception vague et pour ainsi dire uniformisante de ce monde, et qui ne peux pas la saisir autrement, qu'une certaine différence déterminée en elle par le monde même, ou, plutôt, LA *sub-stans* prise sous cette différence : LA *sub-stans* RESISTENTIA ; par conséquent une chose tout-à-fait générale.

Voici, dans le moi vivant, notre son SBN qui commence (*a*) : en lui-même et pour l'apperception c'est un son parfaitement individuel ; mais ce son, m'étant donné dans le moi vivant, n'est plus pour moi, qui le saisis dans ce monde au moyen de l'apperception vague de l'état particulier du moi qui disparaît, et qui ne peux pas le saisir autrement, qu'une certaine différence déterminée en lui par cet état particulier, ou, plutôt, LA *sub-stans* prise sous cette différence : LA *sub-stans* SONO ; par conséquent encore une chose tout-à-fait générale.

Ainsi, pour toutes les choses apperçues : ces choses, nous étant toujours données par l'apperception dans un certain milieu, ne sont plus, pour nous qui les saisissons dans ce milieu au moyen de l'apperception vague de ce milieu tout entier, et qui ne pouvons pas les saisir autre-

(*a*) Voyez le chap. précédent, p. 178-79.

ment, tout ce qu'elles sont en elles-mêmes et pour l'app ereption, mais seulement certaines différences déterminées en elles par le milieu qui les contient et dans lequel nous les saisissons, par conséquent des natures parfaitement universelles, des généralités incontestables.

Ces premières différences une fois saisies, sous elles nous prenons LA *substance* et nous constituons ainsi l'idée concrète générale représentant la réalité donnée à son point de vue le plus élevé : celui du *genre,* V. G., LA COULEUR, LA RÉSISTANCE, LE SON.

Puis cette idée ainsi formée sur une réalité individuelle, nous cherchons, à la lumière qu'elle nous fournit, toutes les réalités dans lesquelles se retrouve le genre représenté par elle, et, rapprochant ces réalités de la réalité primitive, nous formons autour d'elle un milieu artificiel dans lequel cette réalité se trouve déterminée sous une forme nouvelle. Nous saisissons cette forme nouvelle, cette nouvelle différence au moyen du milieu qui la détermine, et, sous elle, prenant le genre déjà perçu, nous constituons l'idée concrète générale représentant la réalité donnée à son point de vue le plus élevé après celui du genre : celui de l'*espèce*, V. G., LA COULEUR ROUGE, LA RÉSISTANCE SOLIDE, LE SON O.

Puis cette nouvelle idée ainsi formée sur la même réalité individuelle, nous cherchons, à la lumière qu'elle nous fournit, toutes les réalités dans lesquelles se retrouve l'espèce représentée par elle, et, rapprochant ces réalités de la réalité primitive, nous formons autour d'elle un deuxième milieu artificiel dans lequel cette réalité se trouve déterminée sous une forme nouvelle. Nous saisissons cette

forme nouvelle, cette nouvelle différence au moyen du milieu qui la détermine, et, sous elle, prenant l'espèce déjà perçue, nous constituons l'idée concrète générale représentant la réalité donnée à son point de vue le plus élevé après celui de l'espèce : celui de la *variété,* V. G., LA COULEUR ROUGE *rose,* LA RÉSISTANCE SOLIDE *dure,* LE SON O *mi.*

Puis enfin cette troisième idée ainsi formée toujours sur la même réalité individuelle, nous cherchons, à la lumière qu'elle nous fournit, toutes les réalités dans lesquelles se retrouve la variété représentée par elle, et, rapprochant ces réalités de la réalité primitive, nous formons autour d'elle un troisième milieu artificiel dans lequel cette réalité se trouve déterminée sous une forme nouvelle. Nous saisissons cette forme nouvelle, cette nouvelle différence au moyen du milieu qui la détermine, et, prenant sous elle la variété déjà perçue, nous constituons l'idée concrète générale représentant la réalité donnée à son point de vue le moins élevé : celui de l'*individu,* ce que nous appelons l'*idée individuelle,* V. G., LA COULEUR ROUGE *rose* saisie par moi dans cette rose, LA RÉSISTANCE SOLIDE *dure* de la pierre sur laquelle je suis assis, LE SON O *mi* chanté par une personne qui solfie devant moi.

De cette manière, toutes ces idées et celles qui pourraient être acquises au-dessous d'elles, en descendant toujours, sont nécessairement générales, quoique formées sur la même réalité individuelle.

Transportons-nous dans un ordre de faits différent, nous trouverons la même chose. Voici Socrate : en lui-

même c'est un individu ; mais ici où Socrate m'est donné, c'est-à-dire dans une solitude un peu sauvage, se promenant parmi des rochers et des arbres, pour moi qui le saisis au moyen de ces différents objets et qui ne peux pas — pour le moment du moins — le saisir autrement, c'est tout simplement une certaine différence : *animal*, déterminée en lui par tout ce qui l'entoure, ou plutôt c'est LE *substans* pris sous cette différence : LE *substans* ANIMALE, ou tout simplement L'ANIMAL ; par conséquent un être parfaitement général.

Suivons maintenant Socrate, c'est-à-dire pour nous tout simplement l'animal, il descend de la montagne et se dirige vers la plaine ; le voici parvenu au milieu d'animaux de différentes espèces, des chevaux, des bœufs, des chèvres, des cygnes, etc. Là, Socrate se trouve déterminé sous une forme nouvelle : la forme humaine, je saisis cette différence au moyen des animaux qui la déterminent, et, sous elle, prenant L'ANIMAL déjà perçu, je constitue l'espèce HOMME : l'être qui m'est donné : Socrate, devient pour moi L'ANIMAL HOMME : L'ANIMAL *sub-stans* HOMINE, autrement dit L'HOMME.

Conduisons maintenant Socrate parmi les hommes. Là Socrate se trouve encore déterminé sous une forme nouvelle, mais cette forme étant toujours une différence est toujours quelque chose de parfaitement général ; en prenant sous elle l'homme déjà perçu, l'être que pour ainsi dire je constitue n'est pas un individu, c'est un genre : ce n'est pas *Socrate*, mais une idée qui, comme les idées que nous avons acquises avant elle, tant que nous ne sortons pas du milieu où elle a été formée, peut

être prise pour lui. Voilà l'idée *individuelle,* toujours et nécessairement générale.

Avant de terminer cette réponse, faisons une distinction que les philosophes n'ont point faite et qu'il est important de faire : distinguons l'idée du jugement qui s'y mêle presque toujours et la rapporte à un objet donné. L'idée étant une différence, ou plutôt, l'idée étant LA substance prise sous une différence, est toujours et nécessairement générale : c'est quelque chose qui, fût-il donné dans une seule réalité, peut toujours se retrouver dans plusieurs ; c'est un genre, une substance ; en d'autres termes, l'idée est générale en soi, peu importe quelle extension je lui donne dans ma pensée. Au contraire le jugement qui se mêle à cette idée et la rapporte à ceci ou à cela est tantôt général et tantôt individuel. Au point de départ, quand l'idée vient d'être acquise ou formée, ce jugement est toujours individuel : il rapporte l'idée à une seule réalité, celle qui est là sous mon regard et sur laquelle l'idée a été acquise : LA COULEUR alors, c'est notre marguerite, L'ANIMAL ou L'HOMME, c'est Socrate. Plus tard, ce jugement se généralise : il s'étend avec le temps et l'expérience à une foule d'objets. Mais cette variabilité, cet agrandissement perpétuel du jugement, l'idée ne les connaît pas; sa généralité à elle ne va pas, comme celle du jugement, en s'étendant de plus en plus; elle est universelle et nécessaire dès le principe: l'idée vient au monde achevée, complète : elle naît parfaite. Toute idée, celle-là même que nous appelons idée individuelle, possède cette universalité absolue, et la possède dès en naissant. Il n'y a d'individuel dans l'idée

qui porte ce nom que le jugement qui s'y mêle et la rapporte à un seul individu. Ce jugement a pour cause l'impossibilité où nous sommes de suivre, comme nous le faisions tout-à-l'heure, l'individu qui nous est donné dans un monde où cet individu se trouverait déterminé d'une certaine manière que nous ne connaissons pas; ce qui nous permettrait d'établir au-dessous de son idée actuelle, de cette idée appelée individuelle, un certain nombre d'idées particulières.

2. Les réalités qui nous sont données sont toujours et partout mélangées, imparfaites; les idées acquises sur ces réalités sont simples et parfaites. Et cela n'est pas vrai seulement pour les idées des choses elles-mêmes, mais aussi pour les idées des formes variées que les choses nous présentent : où est, dans la réalité, la ligne droite qui ne participe pas plus ou moins de la ligne courbe et de la ligne brisée? Montrez-moi donc, dans la nature, un cercle qui n'ait rien du carré, du triangle ou de l'ellipse ; un cercle qui ne comprenne pas en lui, outre la ligne brisée, toutes les diversités de la courbe aujourd'hui connues, mais tout cela mélangé, par conséquent altéré et imparfait. D'où peut venir dans nos idées cette perfection qui n'est pas dans les réalités sur lesquelles nos idées sont acquises ?

Il serait d'abord inutile et presqu'étourdi de répondre que l'art a pu produire des réalités parfaites, V. G., qu'il a pu tracer des cercles parfaits, et que c'est en considérant ces produits de l'art que nous avons acquis nos idées parfaites; car, premièrement, l'art n'atteint jamais et ne peut pas atteindre la perfection de l'idée, par la

raison que la matière sur laquelle il opère et avec laquelle il opère ne la comporte pas : l'idée peut bien s'incarner jusqu'à un certain point, elle ne s'incarnera jamais complètement ; il y aura toujours, quelle que soit l'habileté de l'artiste, entre la réalisation et son idée, une différence immense. Deuxièmement, pour atteindre la perfection dont il est capable, l'art lui-même a besoin d'un modèle, et ce modèle c'est l'idée déjà acquise. Demandons à la philosophie une réponse sinon plus vraie, du moins plus intelligente.

Cette perfection, selon Platon, vient d'une réminiscence : nous avons vécu dans une vie antérieure, et durant cette vie nous avons été admis à contempler en Dieu les idées de toutes les choses qui sont. Ces idées se sont alors gravées dans nos âmes, et maintenant que nous sommes tombés dans la matière, elles se réveillent en nous à la vue des réalités imparfaites qui nous entourent et qui ont été créées à leur image : quand l'apperception nous donne la réalisation imparfaite, la réminiscence nous rappelle son idée parfaite, son idéal.

Selon Malebranche au contraire, cette perfection vient d'une vision particulière, actuelle et permanente de l'âme en Dieu. Cette vision, au moment où l'apperception saisit dans la nature une réalité imparfaite, atteint dans la substance infinie où se trouve nécessairement contenue l'image de toutes les choses qui sont, l'idée pure et parfaite de cette réalité.

Enfin, selon Kant, cette perfection vient de notre entendement lui-même. L'entendement, dit Kant, possède

primitivement un certain nombre de formes; sous ces formes il subsume les réalités imparfaites qui lui sont données, et, par là, leur imprime ce caractère de perfection qu'elles n'ont pas par elles-mêmes, mais qu'elles reçoivent de la forme même sous laquelle notre entendement les saisit; perfection qui par conséquent ne se trouve pas dans la réalité elle-même, mais seulement dans l'idée qui nous la représente.

Ces hypothèses peuvent amuser l'esprit, séduire l'imagination; mais elles ne satisferont jamais l'intelligence, et la foi leur résistera toujours. D'où vient donc, dans nos idées, cette simplicité, cette perfection qui n'est pas dans les réalités sur lesquelles nous les avons acquises? à quoi tient-elle? Elle tient encore à la manière dont les choses nous sont données, et aux conditions sous lesquelles seulement nous pouvons les saisir : les réalités mélangées, dont le monde apperçu se compose, nous sont toujours données dans un certain milieu; mais dans ce milieu, pour nous qui les saisissons au moyen de ce milieu même, ces réalités ne sont plus mélangées, elles sont simples; car elles ne sont plus qu'une certaine différence déterminée dans chacune d'elles par le milieu qui les contient, par conséquent des natures parfaitement simples. C'est ainsi, par exemple, que les couleurs nous sont données; c'est ainsi que tout d'abord nous les saisissons, et c'est encore ainsi que la plupart des hommes, et surtout les élèves de nos colléges, les considèrent. Ce n'est que plus tard, et dans un petit nombre d'hommes, quand la mémoire s'est peuplée d'idées, que l'analyse, revenant avec effort sur ces réalités, et les étudiant au

moyen des idées qu'elle possède, reconnait en elles des collections, des mélanges.

Comme on le voit, cette réponse est à peu près la même que la réponse à la question précédente; je la résume pour les deux cas ainsi qu'il suit : POUR L'APPRÉHENSION, PAR CONSÉQUENT POUR NOUS, LES RÉALITÉS NE SONT PAS TOUT CE QU'ELLES SONT EN ELLES-MÊMES ET POUR L'APPERCEPTION, MAIS CELA SEULEMENT QUE LES FAIT ÊTRE, OU PLUTÔT QUE LES MONTRE LE MILIEU DÉTERMINANT QUI LES CONTIENT, C'EST-A-DIRE, DES DIFFÉRENCES, PAR CONSÉQUENT DES NATURES UNIVERSELLES ET SIMPLES.

Ce principe reconnu, nous admirerons encore, mais sans nous étonner du fait qui l'étonne et sans aller chercher de ce fait, dans une hypothèse brillante, je l'avoue, mais fausse, une explication que l'observation nous fournit, cette belle page de Bossuet : « D'où me vient cette » impression si pure de la vérité? me vient-elle des » choses elles-mêmes?..... sont-ce les triangles, et les » carrés, et les cercles que je trace grossièrement sur le » papier, qui impriment dans mon esprit leurs proportions et leurs rapports, ou bien y en a-t-il d'autres » dont la parfaite justesse fasse cet effet? où les ai-je vus » ces cercles et ces triangles si justes, moi qui suis assuré de n'avoir jamais vu aucune figure parfaitement » régulière et qui entends néanmoins si parfaitement » cette régularité? y a-t-il quelque part, ou dans le monde » ou hors du monde, des triangles ou des cercles subsistant dans cette parfaite régularité, d'où elle se serait » imprimée dans mon esprit?..... ou bien n'est-ce pas » plutôt que celui qui a répandu partout la mesure, la

» proportion, la vérité même, en imprime en mon es-
» prit l'idée pure et certaine (*a*) ? »

Nulle part assurément, dans la nature, ne se trouvent des triangles ni des cercles subsistant avec cette parfaite régularité sous laquelle mon esprit les conçoit, c'est-à-dire les possède ; mais il y a dans la nature des triangles et des cercles imparfaits, et je puis, subsumant les premiers sous l'idée déjà acquise de FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE RECTILIGNE (*b*), les seconds, sous l'idée déjà acquise de FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE CURVILIGNE, les rapprocher sous mon regard, ceux-là d'un objet réel dans lequel existe la FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE RECTILIGNE, sans son caractère particulier de *triangle*, ceux-ci, d'un objet réel dans lequel existe la FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE CURVILIGNE, sans son caractère particulier de *cercle ;* puis, appréhendant ces triangles et ces cercles imparfaits au moyen de ces objets, saisir en eux, au moyen de ces derniers, le *triangle* et le *cercle* parfaits qui s'y trouvent alors déterminés par les objets dont je parle.

Soit un exemple : Il y a dans la nature des cercles imparfaits, V. G., celui de la planche 3 ; un de ces cercles m'étant donné je le subsume d'abord sous l'idée déjà acquise de FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE CURVILIGNE, puis rapprochant cette FIGURE SIMPLE RE-

(*a*) Bossuet, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, IX.

(*b*) Voyez ch. III, IIe D., § II, p. 215, ce que j'entends par *simplicité* et *régularité* des figures.

GULIÈRE CURVILIGNE d'une autre FIGURE SIMPLE RÉGULIÈRE CURVILIGNE dans laquelle le *cercle* ne se trouve plus, V. G., l'ellipse représentée dans la planche tout-à-l'heure indiquée, j'appréhende la première au moyen de la seconde, et par là j'arrive à saisir en elle cela seulement qui s'y trouve déterminé par l'ellipse, c'est-à-dire le cercle; le cercle dans ce qu'il a d'essentiel, de général et sans aucun des accidents qu'il nous présente dans l'objet sur lequel nous le saisissons (*a*), en un mot, le cercle parfait.

3. Les réalités sont ce qu'elles sont à un degré déterminé dans l'échelle des nombres; leurs qualités, leurs modes sont finis : cette rose est rouge à un degré donné, notre narcisse est blanc à un degré déterminé de blancheur; mais nos idées nous représentent ces qualités, le *rouge,* le *blanc,* à tous les degrés possibles de l'être depuis 0 jusqu'à l'infini : d'où vient, dans l'idée d'une qualité, cette synthèse infinie qui se mêle à l'appréhension de la qualité et ne se trouve pas dans la qualité saisie?

En tant que nous la saisissons, toute qualité, dit Kant, est subsumée sous une des formes de l'apperception, le temps; par conséquent, elle participe alors de la nature de cette forme et se trouve soumise aux conditions *à priori*, s'il en existe, auxquelles cette forme elle-même est soumise. Or, cette forme de l'apperception est déterminée par l'intellect-agent, au moyen d'une certaine

(*a*) Voyez ch. II, § II, p. 165.

forme qui lui est propre, comme renfermant une synthèse intensive, la synthèse ou progression arithmétique $\div 0 \cdot 1 \cdot 2 \cdot 3 \cdots \infty$. Par conséquent, en tant que nous les appercevons, en tant qu'elles sont des intuitions, des idées, les qualités des choses nous paraissent avoir ce caractère particulier qui n'appartient qu'à la forme de l'apperception sous laquelle nous les saisissons.

Mais la philosophie nous offre encore une autre solution de la même question : un objet blanc nous étant donné pour la première fois, par l'abstraction nous saisissons sa blancheur et nous acquérons l'idée d'un certain blanc; plus tard en voyant du blanc plus blanc, nous concevons le blanc à plusieurs degrés. Cette réponse est dupe de tant d'illusions qu'en vérité l'on perd courage à les compter.

La réponse de Kant est trop cherchée, trop savante; celle-ci est trop simple : la vérité n'a pas cette profondeur que nous présente parfois le génie humain, encore moins cette simplicité vulgaire; on reconnaît en la voyant que ce n'est pas une création laborieuse, ni une illusion, mais une découverte. Voici, assurément, si je savais la montrer comme je sais la voir, la vérité sur cette question : Pour saisir, dans une réalité donnée, un mode qui s'y trouve, deux modes au moins de la même substance doivent m'être donnés à la fois, et ces deux modes doivent être entr'eux dans le rapport de 0 à 1; c'est-à-dire, que l'un doit être la négation de l'autre, son néant, son 0, son *non*. Ainsi je ne puis saisir le *rouge* qu'avec le *non rouge*, le *blanc* qu'avec

le *non-blanc*, le *droit* qu'avec le *non-droit*, le *dur* qu'avec le *non-dur*, le *bruit* qu'avec le *non-bruit*, etc., etc.; par conséquent au moment où je saisis l'un de ces modes, j'apperçois et je ne puis pas ne pas concevoir, plus ou moins vaguement, le rapport $\div 0 \cdot 1$ qui se trouve entre les deux, c'est-à-dire la progression $\div 0 \cdot 1 \cdot 2 \cdot 3 \cdots \infty$: en d'autres termes, j'appréhende la qualité donnée à 1, ce qui implique sa conception à 0; car le rapport $\div 0 \cdot 1$ est un, il est indivisible et vous ne pouvez saisir l'1 sans l'0, ou l'0 sans l'1 (*a*).

II.

Toutes nos idées abstraites, autrement dit toutes nos idées différencielles, en supposent une autre qui leur est opposée et sans laquelle il est impossible de les concevoir, sans laquelle elles ne seraient pas : la *lumière* suppose les *ténèbres*, le *silence* suppose le *bruit*, le *blanc* suppose le *noir*, le *dur* suppose le *mou*, la *maladie* suppose la *santé*, la *vie* suppose la *mort*, etc., etc.; mais cela n'est pas vrai seulement pour quelques unes de nos idées ainsi choisies, cela est vrai pour toutes nos idées différencielles : le *rouge*, par exemple, suppose tout aussi bien un *non-rouge*, le *bleu*, un *non-bleu*, que le *blanc* suppose un *non-blanc*. D'où vient cela? pour-

(*a*) Voyez le chapitre précédent, § VII.

quoi aucune de nos idées ne se suffit-elle à elle-même, et n'existe-t-elle que par une autre?

Cette nécessité qui, toujours et partout, à une idée donnée en oppose une autre, n'atteint pas la réalité représentée par nos idées. Le blanc entendu de la réalité blanc, et non de l'idée blanc, ne suppose pas du tout le noir : tout pourrait être blanc et le noir pourrait n'avoir jamais existé, et être impossible réellement; je dis réellement, car logiquement le noir est certainement possible puisque je le conçois, puisque j'en ai une idée. C'est donc là un caractère de nos idées dont il faut chercher l'explication, non pas dans la réalité elle-même comme quelques penseurs paraissent tout disposés à le faire, mais dans le procédé intellectuel qui nous la livre : — pour saisir, dans une substance, un mode qui s'y trouve, j'ai besoin d'un autre mode de cette substance; sans ce deuxième mode, le premier n'est pas déterminé, il n'existe pas pour nous et ne peut pas être saisi. Par conséquent, au moment où je saisis apperceptivement un mode quelconque, je le saisis toujours au moyen d'un autre et son idée parfaitement déterminée ne s'établit dans mon intelligence qu'avec l'idée vague et obscure de cet autre : voilà la véritable réponse à la question posée; je la résume en un mot : nos idées abstraites en supposent toujours une autre qui leur est opposée, parce que nos idées abstraites sont des idées DIFFÉRENCIELLES, c'est-à-dire, des idées représentant des différences, de pures, de simples différences.

Nous sommes peut-être les seuls qui ayons posé, d'une manière véritable et sérieuse, la question qui

nous occupe, nous sommes assurément les seuls qui l'avons résolue. Par conséquent, nous n'avions pas ici à réfuter les philosophes, mais à constater leur silence et à nous en étonner. C'est une chose, en effet, très-étonnante que tant de doctrines philosophiques, qui s'occupent aujourd'hui presque exclusivement de rechercher les caractères *universels* et *nécessaires* de nos idées, oublient celui-là même qui pouvait les mettre sur la voie d'une véritable explication de tous ces caractères.

III.

Toutes nos idées représentant un objet, V. G., l'idée d'un point, d'une boule ; l'idée d'un arbre, d'une maison, d'une fleur ; l'idée d'un homme, d'un cheval, d'un oiseau ; l'idée d'un coup frappé, du tintement d'une pendule, d'un évènement quelconque, nous présentent, si nous les considérons en elles-mêmes et dans la mémoire, premièrement, la représentation d'un objet, d'un fait ; deuxièmement, l'intuition vague de quelque chose qui n'est plus représenté dans l'idée, mais qui sert à la représentation et sans lequel la représentation serait impossible ; une sorte de vide intellectuel dans lequel la représentation se trouve déterminée et pour ainsi dire FORMÉE. D'où vient dans notre idée d'un objet ce double élément qui la constitue et que représente-t-il ?

Le premier de ces éléments vient de l'objet lui-même et le représente : ici la réponse est facile et tout le monde

est d'accord; mais le second d'où vient-il et que représente-t-il? Pour nous cet élément vient du groupe dans lequel l'objet se trouve délimité : du plan des couleurs, du corps humain, du moi vivant, c'est-à-dire passant d'un état à un autre; et représente l'apperception vague de ce groupe tout entier au moment où l'objet est appréhendé. Mais cette réponse suppose l'apperception simultanée des couleurs, l'apperception simultanée des résistances, l'apperception simultanée, dans un changement du moi, des deux états successifs dont la vie se compose; et, si, trompés par je ne sais quelle illusion, ou forcés par un principe faux antérieurement admis, vous rejetez l'apperception simultanée pour admettre à sa place et seulement l'apperception successive, cette réponse n'est plus possible; il faut chercher ailleurs l'origine de cet élément de l'idée. Mais cette origine, où la prendrez-vous maintenant? La réalité n'a plus rien d'où cet élément puisse venir et dont il puisse être la reproduction; vous êtes sur le chemin de la raison pure : cet élément ne vient pas de la réalité, mais de l'apperception elle-même; il ne représente pas une chose réelle, mais une forme du moi appercevant, une intuition pure; et l'idée est d'une part *à posteriori*, et de l'autre *à priori* : elle a une double origine. Vous savez où cela mène.

Mais à quoi bon cette hypothèse et ses conséquences déplorables? Un objet, un fait quelconque ne se trouve-t-il pas toujours soit dans le plan des couleurs, soit dans le corps humain, soit dans le moi vivant? ne le saisissez-vous pas toujours dans l'un ou l'autre de ces

trois mondes, et au moment où vous le saisissez, n'appercevez-vous pas encore vaguement le monde tout entier dans lequel il se trouve? Enfin, n'est-ce pas au moyen de l'apperception vague de ce monde, dans lequel l'objet se trouve déterminé, que vous le saisissez, que vous pouvez le saisir? Eh bien! ne trouvez-vous pas là l'origine des deux éléments de l'idée? n'avez-vous pas dans l'appréhension de l'objet l'origine du premier; dans l'apperception vague du monde qui le contient, l'origine du second? Les deux éléments de l'idée se trouvent ainsi dans la réalité, et l'idée tout entière est *à posteriori*.

Remarquez en effet que l'apperception vague, soit du plan des couleurs, soit du corps humain, soit du moi vivant, a tous les caractères que Kant, au nom de l'analyse, impose à son *intuition pure*.

Premièrement, ce n'est pas un concept : il n'y a point là deux ou plusieurs choses prises ensemble, mais une intuition, ou simple apperception.

Deuxièmement, elle est infinie; *non finita* (*a*), et non indéfinie, c'est-à-dire non finissable : *non finibilis*, qui est le caractère du concept.

Troisièmement, ce n'est pas une représentation à proprement parler : il n'y a là rien de représenté, puisqu'il n'y a rien de saisi; mais le fondement, la condition de toutes nos représentations, soit idée, soit concept, puisque c'est en elle seulement qu'une chose peut être saisie et que deux ou plusieurs choses peuvent être

(*a*) Voyez liv. I, § IV.

prises ensemble. C'est ainsi que dans la représentation d'un E, l'objet A (*a*), sans être représenté, sert pourtant de fondement à la représentation, qui sans lui serait impossible. Mais il y a cette différence entre cet objet et le monde apperçu, soit le plan des couleurs, soit le corps humain, soit le moi vivant, que ce monde ne saurait jamais devenir l'objet d'une représentation, tandis que l'objet A peut le devenir quand je voudrai.

Quatrièmement, le concept ne saurait jamais l'épuiser, parce que le concept suppose toujours, outre l'appréhension simultanée des différents termes qui le composent, une dernière appréhension destinée à les réunir, et que cette appréhension a nécessairement sa base dans l'apperception dont je parle, et n'est possible qu'avec elle. Un concept de l'espace, dit Kant, ne saurait jamais épuiser l'espace; sans doute : c'est qu'un concept du plan des couleurs ne saurait jamais épuiser le plan des couleurs : où l'appréhension prendrait-elle sa base pour saisir ensemble tous les objets apperçus dont se compose le plan des couleurs ? Un concept de l'espace est logiquement impossible, parce que le concept du plan des couleurs, la prise ensemble de tous les faits qui le composent, est matériellement impossible. Il en est de même du corps humain et du moi vivant ou de la vie : un concept du corps humain, un concept de la vie, sont matériellement impossibles : où l'appréhension prendrait-elle son point d'appui pour saisir ensemble toutes les résistances dont le corps humain se compose ?

(*a*) Voyez la planche 5.

où prendrait-elle son point d'appui pour saisir la réalité synthétique tout entière du moi vivant ?

Cinquièmement, le concept est divisible, parce qu'il renferme une synthèse ; l'apperception dont je parle ne l'est pas, car elle ne renferme aucune synthèse. Quand on dit l'espace divisible, c'est qu'on parle du concept d'espace et non de l'intuition de l'espace ; de l'espace tel que notre imagination se le représente parfois, non de l'espace tel qu'il est implicitement renfermé dans toutes nos représentations, non de l'espace tel que nous le voyons, non de l'espace lui-même. Mais sans être divisible, cette apperception pourtant, comme *l'intuition pure* de Kant, est susceptible de recevoir en elle une pluralité donnée ; non pas seulement une pluralité logique, comme le voulait Kant, mais une pluralité réelle, une pluralité matérielle. Qu'est-ce en effet que cette apperception ? C'est le moi lui-même, tantôt sous la forme du monde visible, tantôt sous la forme du monde sensible, etc., s'appercevant tel qu'il est (1).

L'espace est une réalité infinie : *realitas non FINITA*, dans laquelle la synthèse est possible indéfiniment : *in qua synthesis est non FINIBILIS*. Nous avons rendu compte de ce principe d'une manière complète. — L'espace est une réalité dans laquelle la synthèse est possible de trois manières : en *longueur, largeur* et *profondeur ;* nous avons rendu compte de ce principe aux deux tiers : dans l'histoire de l'intelligence, nous achèverons notre explication relativement à la *profondeur*. Mais déjà nous pouvons emprunter à Leibnitz un mot célèbre qui lui convenait assurément moins qu'à per-

sonne, et dont personne, je l'espère, ne nous contestera le droit de nous servir : « Je voudrais pouvoir dire aussi » bien ce que c'est que la fièvre ou quelqu'autre maladie » que je crois la nature de l'espace expliquée (*a*) ».

Mais en disant cela, je ne parle pas de cet espace imaginaire — réel aussi peut-être : jamais personne ne l'a su, jamais personne ne le saura — je ne parle pas de cet espace imaginaire que l'imagination des hommes, sous l'influence d'illusions peut-être inévitables, a conçu et formé à l'image de l'espace apperçu dont je parle, pour y placer commodément toutes ses conceptions ultérieures.

IV.

Nos idées concrètes, c'est-à-dire, toute représentation mentale d'une réalité, renferment toujours trois autres idées, savoir : premièrement, l'idée vague d'une substance ; deuxièmement, l'idée parfaitement déterminée d'un certain mode de cette substance ; et troisièmement, l'intuition très-obscure d'un deuxième mode de la substance déterminant le premier.

Socrate, l'idée de *Socrate,* renferme la substance *homme,* modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non Socrate :* par l'*homme non Socrate ;* —

(*a*) Voy. Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entend. hum.*, liv. II, ch. XIII, § 15.

l'*homme* renferme la substance *animal*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non homme* : par l'*animal non homme ;* — l'*animal* renferme la substance *vivant*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non animal* : par le *vivant non animal;* — le *vivant* renferme LE *substance* : LE *sub-stans*, modifié d'une certaine manière déterminée par LE *non vivant*.

Bucéphale renferme la substance *cheval*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non Bucéphale ;* — le *cheval* renferme la substance *animal*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non cheval ;* — l'*animal* renferme la substance *vivant*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non animal ;* — le *vivant* renferme LE *substans*, modifié d'une certaine manière déterminée par LE *non vivant*.

L'*olivier* renferme la substance *arbre*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non olivier;* — l'*arbre* renferme la substance *végétal*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non arbre;* — le *végétal* renferme la substance *vivant*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non végétal ;* — le *vivant* renferme LE *substans*, modifié d'une certaine manière déterminé par LE *non vivant*.

La *flouve* (*a*) renferme la substance *herbe*, modifiée d'une certaine manière déterminée par la *non flouve;* — l'*herbe* renferme la substance *végétal*, modifiée

(*a*) *Anthoxanthum odoratum*. (Linn.)

d'une certaine manière déterminée par la *non herbe;* — le *végétal* renferme la substance *vivant*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non végétal;* — le *vivant* renferme LE *substans* modifié d'une certaine manière déterminée par LE *non vivant.*

L'or renferme la substance *métal*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non or;* — le *métal* renferme la substance *minéral,* modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non métal;* — le *minéral* renferme la substance le *non vivant,* modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non minéral :* par le *non vivant non minéral*, V. G., le beurre, la cire, etc.; — le *non vivant* renferme LE *substans*, modifié d'une certaine manière déterminée par LE *vivant.*

Le *granit* renferme la substance *pierre*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non granit;* — la *pierre* renferme la substance *minéral,* modifiée d'une certaine manière déterminée par la *non pierre;* — le *minéral* renferme la substance le *non vivant*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non minéral;* — le *non vivant* renferme LE *substans*, modifié d'une certaine manière déterminée par LE *vivant.*

Enfin, pour terminer par un exemple qui résumera notre perception des objets matériels, le *cercle* renferme le *curviligne*, modifié d'une certaine manière déterminée par le *non cercle :* par le *curviligne non cercle;* — le *curviligne* renferme la *figure*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non curviligne :* par la *figure non curviligne;* — la *figure* renferme *l'étendue,* modifiée d'une certaine manière déterminée par la *non*

figure : par l'*étendue non figurée*, c'est-à-dire par le *plan des couleurs* ; — l'*étendue* : l'(a couleur) étendue renferme la *couleur*, telle ou telle couleur, supposons le *rose*, modifiée d'une certaine manière déterminée par la *non étendue* : par le *rose non étendu*, autrement dit par le *point* : par le *rose point* ; — le *rose* renferme le *rouge*, modifié d'une certaine manière déterminée par le *non rose* : par le *rouge non rose* ; — le *rouge* renferme le *brillant*, modifié d'une certaine manière déterminée par le *non rouge* : par le *brillant non rouge* ; — le *brillant* renferme la *couleur*, modifiée d'une certaine manière déterminée par le *non brillant* : par la *couleur non brillante* ; — la *couleur* renferme LA *substans*, modifié d'une certaine manière déterminée par LA *non couleur* ou LES *ténèbres* : LA *ténébreux*.

Ces exemples que je pourrais multiplier indéfiniment, nous amènent à reconnaître que nos idées représentant un être, un objet, tiennent toutes de près ou de loin à un même principe représenté dans la langue par le mot LE ou LA ; principe qu'elles ne font pour ainsi dire que modifier de mille manières. Quel est ce principe, que représente-t-il ? et pourquoi se trouve-t-il dans toutes nos idées concrètes ?

La philosophie nous présente pour répondre à cette question bien des solutions ; mais parmi toutes ces solutions je n'en trouve pas une d'admissible, je n'en trouve pas une de vraie.

Les premiers philosophes qui sont venus ont dit : Parmi les faits apperçus, il n'en est pas un seul qui

soit permanent : tous paraissent, puis disparaissent; tous naissent et meurent; pas un seul ne demeure, pas un seul ne dure, pas un seul ne vit : *nulla res appercepta permanet*. Ce n'est pas tout, ajoutent-ils : parmi les faits apperçus, il n'y en a pas un qui soit commun à tous les autres, qui se trouve dans tous les autres comme le principe logique auquel nous rattachons nos idées se trouve dans toutes nos idées : la couleur se trouve bien, il est vrai, dans toutes les couleurs, la résistance dans toutes les résistances, le son dans tous les sons, l'odeur dans toutes les odeurs, etc.; mais quel est le fait apperçu qui se trouve à la fois dans la couleur, dans la résistance, dans l'odeur et dans le son, comme leur substance commune? il n'y en a pas : le principe auquel nous rattachons nos idées ne représente donc rien de réel ; c'est une illusion.

Mais, répondent à la fois les autres philosophes, cette illusion est au moins singulière, il faut en rendre compte. Le principe auquel nous rattachons nos idées ne se trouve pas dans la réalité, c'est vrai ; mais il est, il est dans nos idées ; d'où vient-il ? de l'imagination ? c'est impossible : sur quel patron l'imagination aurait-elle formé cette idée ? l'imagination imite, elle n'invente point; ses créations sont toujours des copies.

L'hypothèse alors entre en jeu : ce principe, pour les uns, est une idée innée s'unissant à toutes nos perceptions d'après une loi primitive de l'esprit humain ; pour Malebranche, c'est la substance divine, dans laquelle se trouvent les idées de toutes les choses qui sont, se rendant visible à l'âme humaine ; pour Kant, c'est une

forme de la pensée sous laquelle se trouvent nécessairement pensés tous les objets apperçus. Le vice commun de toutes ces réponses c'est, —premièrement, d'être supposées, d'être des hypothèses; —deuxièmement, de faire l'intelligence humaine de deux pièces étrangères l'une à l'autre et mal liées ensemble : *le phénomène* et *le noumène ;* —troisièmement, de consacrer des illusions. Leur vice particulier, c'est, pour la première, d'être inintelligible : si par une idée innée vous entendez autre chose qu'un souvenir, je ne vous comprends pas ; si par une loi de l'esprit vous voulez désigner autre chose qu'une *forme à priori* sous laquelle se trouvent subsumés tous les faits perçus, je ne sais pas ce que vous voulez dire ; pour la seconde, c'est de conduire au spinosisme : Spinosa, qu'il ait ou non connu le livre *De la recherche de la vérité*, est le disciple fidèle et le continuateur de Malebranche ; pour la troisième, c'est de ruiner la réalité au profit de l'idée et de fonder l'idéalisme sur une base nécessaire.

De nos jours, plusieurs philosophes sont revenus demander à l'observation une solution plus vraie sans l'être pourtant tout-à-fait. Oui, disent ces philosophes, oui sans doute, dans le monde matériel : sous la couleur, sous la résistance, sous l'odeur et sous le son, etc., rien n'est apperçu qui soit commun à tous ces faits et qui reste quand ces faits disparaissent ; mais, dans le monde spirituel : sous le sentiment, sous la pensée, sous l'effort et sous le vouloir, il n'en est pas ainsi : le moi s'apperçoit dans tous ces faits, et se voit demeurer sous leur apparition et leur disparition continuelles :

voilà la réalité permanente dont l'idée vague se trouve au fond de toutes nos idées concrètes ; et cela de cette manière.

Nous saisissons le moi permanent sous tous les phénomènes spirituels, ensuite, par une induction, nous le plaçons sous tous les phénomènes matériels à mesure que nous les percevons. Cette induction, selon les uns, est nécessaire : elle s'appuie sur une loi primitive de l'esprit humain ; selon les autres, elle est simplement naturelle : elle s'appuie sur une *idole de la tribu,* pour parler la langue de Bacon, et tient à ce besoin qui partout et toujours porte l'homme qui raisonne à faire ce qu'il ne connaît pas à l'image de ce qu'il connaît. A cela je réponds :

Premièrement, ce n'est pas JE qui se trouve au fond de toutes nos idées concrètes, c'est LE; je défie aucun philosophe de dire à quel moment et sous quelle influence, quand et comment LE est venu se substituer à JE. Pour donner à JE cette forme indéterminée qui n'est pas la sienne, l'imagination doit en avoir l'idée ; où l'a-t-elle prise ? LE est si peu une dérivation de JE que JE, comme toutes nos idées concrètes, reconnaît pour base de la conception qu'il exprime l'idée indéterminée LE. Sans LE, JE n'est plus qu'une forme vide, un phénomène sans rien qui le soutienne, V. G., une sensation pure et simple.

Deuxièmement, s'il n'était question ici que d'expliquer la croyance vulgaire des hommes à la matière, à la substance matérielle, cette réponse pourrait peut-être être prise en considération, et pourtant à ce point de

vue elle souffrirait encore des objections sérieuses; mais il n'est pas question ici d'expliquer cette croyance, il est question de rendre compte d'un caractère particulier de nos idées, d'un fait logique nécessaire, d'une nécessité de la pensée : il est question d'expliquer l'impossibilité logique où nous sommes de nous représenter mentalement aucune chose sans prendre pour fondement de notre représentation la réalité indéterminée LE ou LA.

Troisièmement, si l'induction dont parle cette réponse est nécessaire et s'appuie sur une loi primitive de l'esprit humain, nous retombons dans l'hypothèse et l'inintelligible, ou bien dans l'hypothèse et la forme *à priori;* si elle est simplement naturelle, elle ne représente que l'illusion sous laquelle elle se produit; or je veux bien accorder que la croyance des hommes à une substance matérielle, en tant qu'elle est purement humaine et ne s'appuie pas sur une donnée révélée, n'a d'autre base qu'une illusion ; mais je ne puis pas accorder que le rapport, établi dans ma pensée entre la représentation LE ou LA et toutes nos idées, repose sur une induction de cette nature : ce rapport a son fondement non dans une forme *à priori,* non dans une induction, mais dans une perception.

Non-seulement les philosophes ignorent quel est le principe substantiel de nos idées, ils ignorent même son véritable nom : ils l'appellent tantôt *être* et tantôt *substance;* mais l'*être* et la *substance* sont déjà, si je puis parler ainsi, deux formes de ce principe déterminées, la première, par le *non être,* la seconde,par le *non substans.*

L'erreur des philosophes sur ce point est d'ailleurs facile à comprendre : en disant L'*être*, LA *substance* : LE *ens*, LE *qui est ;* LA *substans*, LA *qui subsiste*, ils voyaient bien qu'ils nommaient le principe dont nous parlons, mais regardant l'article comme un petit mot sans importance, à peu près sans signification, parce qu'il n'a pas une signification précise ou déterminée comme tous les autres mots de la langue, et bon, tout au plus, à indiquer le genre et le nombre des *substantifs* devant lesquels il est placé, ils ont cherché dans le mot suivant la représentation verbale de l'idée importante qui se trouvait dans leur pensée, et sont arrivés, par là, à prendre, pour le principe dont nous parlons, ses deux formes les plus élevées : l'*être* et la *substance;* autrement dit, le double rapport de ce principe avec nos idées différencielles.

C'est à peu près la même illusion qui a trompé les grammairiens quand ils ont pris le nom pour le substantif ; en disant : L'*homme*, LE *cheval*, LA *couleur*, etc., ils voyaient bien qu'ils avaient, dans cette association de deux mots, le substantif ; mais regardant l'article comme à peu près insignifiant, ils ont cherché le substantif dans le second de ces deux mots, au lieu de le prendre dans le premier.

J'ai déjà répondu à la question de nom (*a*) ; je vais maintenant répondre à la question de fait. Mais avant tout, je prie le lecteur de bien comprendre cette question:

(*a*) Voyez chap. III, 1re div., § III.

il ne s'agit pas ici d'une discussion sur le fond même des choses, — cette discussion viendra plus tard, — il ne s'agit pas de savoir si la réalité apperçue est comme nous la voyons, ou comme nous la pensons, si elle est telle que l'apperception nous la livre, ou telle que l'a fait notre jugement; il s'agit tout simplement de trouver, dans le monde apperçu, un fondement à la conception *à posteriori* des objets qui s'y trouvent. Si je montre ce principe, la question sera résolue, peu importe ce qu'est ou n'est pas, en elle-même, la réalité apperçue. Cela dit, voici ma réponse à la question qui nous occupe.

Parmi les faits apperçus, il en est qui paraissent et disparaissent; il en est d'autres qui paraissent, durent un certain temps, puis disparaissent; enfin, il en est un qui n'apparaît pas, ne disparaît pas, mais reste permanent sous toutes les apparitions et disparitions dont je parle, c'est LE MOI; mais non pas LE MOI tout entier, car dans LE MOI, MOI représente une chose mobile, qui va et qui vient, paraît et disparaît, naît et meurt; c'est LE tout simplement. Non-seulement LE reste perpétuellement apperçu : *sub apperceptione permanet,* mais il est apperçu dans tous les faits apperçus, il se mêle à tous les faits apperçus, voilà la réalité substantielle du monde apperçu.

Maintenant la perception venant reconnaître ce monde, saisit d'abord LE MOI, c'est-à-dire LE ou LA (*a*), puis

(*a*) Voyez ch. III, 1re div., § III.

son *être* et sa *substance* (*a*); ensuite elle part de lui pour reconnaître tout le reste (*b*) : allant de LA à LA COULEUR, à LA RÉSISTANCE, à L'ODEUR, AU BRUIT, etc.; — puis, de LA COULEUR à LA COULEUR **rouge**, à LA COULEUR **blanche**, à LA COULEUR **jaune**, à LA COULEUR **bleue**.... ; de LA RÉSISTANCE à LA RÉSISTANCE **solide**, à LA RÉSISTANCE **liquide**, à LA RÉSISTANCE **gazeuse**....; de L'ODEUR à L'ODEUR **de rose**, à L'ODEUR **de fleur d'oranger**, à L'ODEUR **de jacinthe**....; DU BRUIT AU BRUIT **de la cascade**, AU BRUIT **du vent**, AU BRUIT **des insectes**; — puis, de LA COULEUR **rouge** à LA COULEUR **rouge** *rose*, à LA COULEUR **rouge** *vermillon*....; de LA RÉSISTANCE **solide** à LA RÉSISTANCE **solide** *dure*, à LA RÉSISTANCE **solide** *molle*, ou bien de LA RÉSISTANCE **liquide** à LA RÉSISTANCE **liquide** *eau*, à LA RÉSISTANCE **liquide** *huile*, à LA RÉSISTANCE **liquide** *mercure*....; de L'ODEUR **de rose** à L'ODEUR **de rose** *à cent feuilles*, à L'ODEUR **de rose** *musquée*, à L'ODEUR **de rose** *du Bengale*....; DU BRUIT **des insectes** AU BRUIT **des insectes** *abeilles*, AU BRUIT **des insectes** *cousins*; — puis, de LA COULEUR ROUGE, par exemple, à LA COULEUR ROUGE POINT, à LA COULEUR ROUGE ÉTENDUE; — puis, de LA COULEUR ROUGE ÉTENDUE à LA COULEUR ROUGE ÉTENDUE **figurée**; — puis, de LA COULEUR ROUGE ÉTENDUE **figurée** à LA COULEUR ROUGE ÉTENDUE **figurée** *régulièrement*, à LA COULEUR ROUGE ÉTENDUE **figurée** *irrégulièrement*, etc., etc., en sorte que LA PERCEPTION D'UNE RÉALITÉ DÉTERMINÉE DANS LE MONDE

(*a*) Voyez ch. III, 1re div., §§ III et IV.

(*b*) Voyez *ibidem*, § V et les divisions suivantes.

APPERÇU N'EST JAMAIS AUTRE CHOSE QUE LA PRISE APPERCEPTIVEMENT DU MOI, C'EST-A-DIRE DE LE OU LA SOUS UNE FORME DÉTERMINÉE, SOIT DE LE SOUS SA FORME PURE[1], SOIT DE LE DÉJA PRIS SOUS UNE FORME PARTICULIÈRE. Cela étant, je ne puis rien percevoir dans le monde apperçu sans prendre LE ou LA pour fondement de ma perception : de cette manière LE se trouve nécessairement au fond de toutes nos idées concrètes, autrement dit, de toutes nos conceptions représentant une chose perçue.

Maintenant, supposez que je veuille imaginer une réalité chimérique, l'imagination ne pouvant pas sortir, pour se représenter une chose, du concept général qui la représente, je suis, d'abord, obligé de prendre LE ou LA pour fondement de ma représentation *à priori*, puisqu'il n'y a pas, pour moi, de réalité sans lui; ensuite, de lui joindre d'une certaine manière que m'indique le concept général de réalité, ce concept que je viens d'acquérir, telle ou telle idée différencielle, telle ou telle idée abstraite que je puis, cette fois, prendre au hasard ou choisir à mon gré. Cela étant, je ne puis rien concevoir *à priori* sans prendre LE ou LA pour fondement de ma conception, et de cette manière LE se trouve encore nécessairement au fond de toutes nos idées concrètes représentant une chose imaginaire.

Je demande la permission d'insister sur cette réponse, et je le fais par de simples questions auxquelles je prie qu'on veuille bien répondre.

La perception ne me livre-t-elle pas, au point de départ, le moi, la couleur, la résistance, le son, l'odeur, etc., tout cela mélangé et confondu dans une masse indéter-

minée, sans limites apperçues? n'est-ce-pas dans cette masse et au moyen de l'apperception vague, uniforme et confuse de la masse entière que je saisis apperceptivement tous les phénomènes qui s'y montrent et dont j'ai des idées distinctes, tels que *lumière, ténèbres, chaud, froid, bruit, silence, odeur,* etc.? Mais puis-je le faire sans acquérir à la longue, indirectement, et, pour ainsi dire, par contre-coup, une idée vague de la réalité indéterminée dans laquelle et au moyen de laquelle je saisis tout le reste? Qu'on me dise quelle est cette idée, sinon notre idée de substance? et quel mot la représente, sinon les mots vagues et indéterminés comme elle : LE, LA, TO? Enfin, une fois saisie, cette réalité vague ne reste-t-elle pas perpétuellement saisie, ne passe-t-elle pas sous mon regard qui la tient et la suit du phénomène qui finit à celui qui commence, et puis-je saisir en elle ce dernier phénomène sans le prendre avec elle dans le rapport déterminé entr'eux par la disparition du phénomène qui finit, c'est-à-dire, dans le rapport de *substance?*

V.

Les réalités apperçues changent continuellement, les rapports qui les unissent changent de même continuellement; en sorte que, disait Héraclite, dans le monde apperçu, tout est dans un flux perpétuel : tout naît, tout meurt, rien ne vit; tout paraît, tout disparaît, rien ne dure. Voyez-vous cette fleur qui vient d'éclore : quelle belle couleur! quelle forme pure! quelle douce odeur! revenez demain, tout cela aura disparu : la cou-

leur s'est ternie, la forme s'est évasée, l'odeur, pour ainsi dire, s'est aigrie. A quel moment tout cela s'en est-il allé ? Vous ne pourriez le dire; tout cela s'en est allé, tout cela a disparu continuellement depuis le moment où la fleur est née jusqu'à celui où nous la regardons : la couleur première, la forme première, l'odeur première n'ont pas duré un seul instant; elles ont paru, puis disparu. Mille couleurs, mille formes, mille odeurs différentes leur ont succédé et sont passées comme elles : voilà le monde apperçu, rien n'y dure un moment.

Cela étant, nos idées qui représentent les réalités apperçues, nos concepts qui représentent leurs rapports ne sont point l'image de ce qui est, ni de ce qui sera; mais de ce qui a été. Par conséquent, toute science est impossible, et l'induction qui suppose l'identité des réalités et celle des circonstances est une chimère. Voici ma réponse.

Les apparitions et les disparitions successives dont perpétuellement la réalité apperçue est le siège n'atteignent pas toute la réalité : elles n'atteignent pas LA substance; elles n'atteignent même pas les premières modifications de LA substance, ni les secondes, ni les troisièmes, ni les quatrièmes...; mais seulement les dernières : celles auxquelles l'appréhension n'arrive jamais, en sorte que, pour nous, les réalités sont essentiellement permanentes; si bien permanentes que le flux dont parle Héraclite ne saurait être perçu; nous ne pouvons que le concevoir, et l'humanité qui réfléchit peu, mais qui regarde, n'y pense pas et n'y croit pas. Voyez ce nuage rose qui passe à l'horizon : la couleur y est permanente, le rouge y sera peut-être

un quart d'heure, le rose un moment, et cette nuance du rose que j'y distingue encore, sans pouvoir la nommer, n'y est déjà plus; descendez un degré, vous êtes arrivé au flux dont parle Héraclite. Mais le nuage, pour moi, n'est pas ces nuances qui paraissent et s'effacent aussi vite; le nuage, pour moi, c'est le rouge; ou plutôt c'est cette couleur particulière déterminée dans le nuage par le fond bleu du ciel, au milieu duquel je le saisis, et cette couleur, cette différence est permanente. Voyez encore cette anémone: non-seulement la couleur, mais encore le rouge y sont permanents; le vermillon y restera tout un jour, et cette nuance particulière du vermillon que j'y distingue encore sans pouvoir la nommer, une heure peut-être; descendez un degré, deux degrés, trois degrés, vous arrivez au flux dont parle Héraclite. Mais aussi l'anémone, pour moi, n'est ni le rouge, ni le vermillon, ni la nuance particulière dont je parle, ni ces nuances qui, d'après Héraclite, paraissent et disparaissent à tout moment dans cette fleur; mais certaine nuance du rouge déterminée dans l'anémone par les fleurs infiniment variées qui l'entourent; et cette couleur est permanente.

Les réalités apperçues changent continuellement, c'est vrai, mais ces changements sont soumis à une loi : C'EST QUE CES CHANGEMENTS AURONT LIEU DANS LA RÉALITÉ SANS DÉTRUIRE, SANS MÊME ALTÉRER LES GRANDES DIFFÉRENCES QUI SÉPARENT LES RÉALITÉS APPERÇUES LES UNES DES AUTRES; SANS QUE CES DIFFÉRENCES SE PERDENT JAMAIS. Or, comme les réalités, pour l'appréhension, par conséquent pour nous, ne sont que ces différences mêmes, elles sont permanentes.

Ce que je viens de dire des réalités, il le faut dire des rapports qui les unissent : au point de vue de l'apperception, ces rapports changent continuellement; au point de vue de l'appréhension, ils sont permanents.

Ce qui précède nous fournit la solution d'une question assez bizarre : voyons-nous les choses de la même manière? ce que je vois rouge un autre le voit-il rouge? ce que vous et moi nous appelons odeur de rose est-il la même chose pour vous et pour moi? Nous ne pouvons pas le savoir, répondent les philosophes : le nom par lequel nous désignons une chose apperçue pourrait être le même, et la chose apperçue tout-à-fait différente.

Cela est vrai au point de vue de l'apperception, cela n'est plus vrai au point de vue de l'appréhension : au point de vue de l'apperception, les choses peuvent être différentes pour tous; au point de vue de l'appréhension, elles sont les mêmes pour tous. Voici un objet : pour moi qui l'apperçois c'est une certaine chose; pour vous qui l'appercevez c'en est une autre peut-être tout-à-fait différente. Mais cet objet apperçu soutient avec ceux qui l'entourent et l'environnent certains rapports en vertu desquels il est déterminé d'une certaine manière. Ces rapports pour vous et pour moi sont les mêmes; or c'est seulement comme soutenant ces rapports que vous et moi nous saisissons cet objet, c'est seulement comme soutenant ces rapports que nous le connaissons, en sorte qu'il n'est pour nous alors que cette somme de rapports; cet objet est donc le même pour vous et pour moi : peut-être l'appercevons-nous différent, mais nous le saisissons le même.

CHAPITRE V.

—

)E LA PERCEPTION ET DE LA MÉMOIRE.

Cependant des objets la trace passagère
S'enfuirait loin de nous comme une ombre légère,
Si le ciel n'eût créé ce dépôt précieux
Où le goût, l'odorat, et l'oreille, et les yeux
Viennent de ces objets déposer les images,
La mémoire. A ce nom se troublent tous nos sages....
Là finit ton savoir, mortel audacieux;
Va, mesure la terre, interroge les cieux,
De l'immense univers règle l'ordre suprême;
Mais ne prétends jamais te connaître toi-même.

(DELILLE, *L'Imagination*, chant I.)

I. Quelle main place des idées dans notre mémoire, les y garde comme dans un registre et les en tire tantôt à notre gré, tantôt malgré nous?

(VOLTAIRE, Diction. phil., *verbo* Ame, IV.)

Dire qu'il y a des idées en réserve dans la mémoire, cela ne signifie dans le fond autre chose si ce n'est que l'âme a la puissance de réveiller les perceptions qu'elle a déjà eues, avec un sentiment qui la convainc, dans le même temps, qu'elle a déjà eu ces perceptions. Et c'est dans ce sens qu'on peut dire que nos idées sont dans la mémoire, quoiqu'à parler proprement, elles ne soient nulle part. Tout ce que l'on peut dire là-dessus, c'est que l'âme a la puissance de réveiller ces idées lorsqu'elle veut et de se les peindre, pour ainsi dire, de nouveau à elle-même.

(LOCKE, *Essai sur l'Entendement humain*, liv. II, ch. X, § 2.)

Je m'étonne que vous vous puissiez toujours payer de ces *puissances* ou *facultés* nues, que vous rejetteriez dans les philosophes de l'École. Il faudrait expliquer un peu plus distinctement en quoi consiste cette *faculté* et comment elle s'exerce, et cela ferait connaître qu'il y a des DISPOSITIONS qui sont des restes des impressions passées dans l'âme, mais dont on ne s'apperçoit que lorsque la mémoire en trouve quelque occasion. Et si rien ne restait des pensées aussitôt qu'on n'y pense plus,

il ne serait point possible d'expliquer comment on en peut garder le souvenir : et recourir pour cela à cette faculté nue, c'est ne rien dire d'intelligible.

(LEIBNITZ, *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, liv. II, ch. X, § 2.)

Les diverses théories, dans lesquelles on a tenté de rendre compte des opérations de la mémoire par des traces ou des impressions faites sur le sensorium, sont manifestement trop contraires aux principes d'une saine philosophie pour mériter une réfutation particulière.

(DUGALD-STEWART, *Philosophie de l'esprit humain*, tom. I, ch. VI, I.)

II. Nous croyons que toute perception pour être rappelée doit avoir continué à être dans le moi, à y être comme une perception latente et néanmoins réelle. S'il en était autrement, si ces perceptions cessaient, si, après avoir éprouvé une modification intellectuelle, il ne subsistait rien dans le moi de cette modification, et que le moi redevînt identiquement et absolument le même qu'il était auparavant sous ce rapport, les souvenirs ne seraient plus, ce qu'ils sont réellement, des perceptions renouvelées et reconnues, mais des perceptions nouvelles et des acquisitions du moment. Mais que sont ces perceptions pendant tout le temps qu'elles attendent le rappel ? comment les reconnaît-on pour avoir été perçues ? et pourquoi, puisque leur objet n'est pas présent, les rapporte-t-on au passé plutôt qu'à l'avenir ? Ce sont là autant de questions que l'observation est impuissante à résoudre, et dont on a bien souvent et bien inutilement cherché la solution.

Il nous semble que, dans les explications que l'on a tentées du phénomène de la *reconnaissance* ou *recognition*, on n'a pas suffisamment tenu compte de l'intervention de la raison et du principe de causalité. Cependant ce que nous voyons chaque jour dans un ordre de faits, on ne peut plus familier, aurait dû, par les analogies qu'il présente avec le phénomène de la reconnaissance, révéler le rôle de ce principe dans l'accomplissement de ce phénomène. Soit une substance que nous colorons d'une certaine manière par l'emploi successif de dix agents différents. Le second a fait disparaître la couleur due au premier ; il n'a pas annihilé l'effet du premier, il l'a seulement modifié. La couleur due au premier n'a pas cessé d'être, elle a seulement cessé de se montrer, et ainsi de suite. La couleur dernière, la couleur actuelle de la substance est due à la somme, c'est-à-dire à la continuité d'existence des effets partiels produits par chaque agent. Un de moins, elle ne serait pas ce qu'elle est ; un de plus, elle ne le serait plus. Vienne un chimiste habile mettre cette substance en contact avec un réactif quelconque capable de faire

revivre chaque couleur partielle, comme cette couleur n'est pas anéantie, elle reparaîtra, et le savant saura même reconnaître l'agent auquel elle était due. Animez cette substance, donnez-lui la conscience, et avec la conscience, le principe de causalité, l'identité, etc. Le premier effet sera saisi par sa conscience, et le principe de causalité lui servira à connaître hors d'elle la présence de l'agent : et ainsi pour chaque effet dont elle saisira la succession. Et quand viendront les réactifs capables de réveiller les premiers effets, cette substance aura souvenir complet, c'est-à-dire qu'elle reverra en elle, comme le chimiste l'y voit, l'effet antérieurement produit, et, par l'application du principe de causalité, elle reverra l'agent auquel il est dû ; en même temps que la conscience lui attestera que cet agent n'est plus là comme cause actuelle, mais seulement comme cause d'un effet antérieur éprouvé par elle, qui a subsisté en elle, mais dont les traces, effacées par d'autres effets également sentis, viennent de reparaître à la lumière.

(Duval-Jouve, *Traité de logique*, 1re éd., p. 151.)

Mais bientôt l'impression, produite dans l'âme, perd de sa vivacité ; de sentie qu'elle était, elle devient moins sentie, puis moins sentie encore, puis enfin tout-à-fait insensible et ne demeure que comme mouvement secret et sans conscience; quelquefois même elle s'efface et périt sans retour. Cependant, si elle demeure, bien qu'elle n'occupe plus l'esprit et qu'elle ne soit plus en lui qu'un de ces actes obscurs auxquels il se livre sans le savoir, elle continue à être et à garder son caractère distinctif; elle manque de lumière, mais elle ne manque pas de réalité; elle est voilée et non éteinte ; en d'autres termes, le moi ignore qu'il est encore affecté de cette impression qu'il ne sent plus, mais il continue à en être affecté; il la porte toujours en lui, quoique cachée dans ses profondeurs. Viennent cependant des circonstances qui déterminent la mémoire, et à l'instant l'esprit reprend la conscience de cette impression, et en fait derechef une perception qui, renouvelée et non nouvelle, renouvelée en l'absence de l'objet auquel elle répond, ne lui semble plus être une acquisition, mais la réapparition d'une idée acquise. Ainsi s'opère le souvenir.

(Damiron, *Cours de philosophie*, tom. 1, p. 114.)

La mémoire n'est pas une faculté complexe et dérivée, mais élémentaire et primitive. C'est par conséquent un de ces faits desquels nous ne pouvons que dire : il est, parce qu'il est. M. Damiron fait bien quelqu'effort ici, à son insu je suppose, pour rattacher la mémoire à la perception, et partant pour l'expliquer, c'est-à-dire, pour la détruire. Mais le phénomène résiste... Quand vous nous aurez montré dans l'acte de mémoire une perception renouvelée, la perception d'une idée anté-

rieurement acquise, il vous restera toujours à nous apprendre comment et pourquoi cette perception est reconnue pour avoir déjà eu lieu dans le passé ; à votre explication du souvenir il ne manquera qu'une chose, l'explication du souvenir.

(A. Charma, *Leçons de logique*, IVe leçon, note 18.)

III. Lorsqu'un phénomène est actuellement soumis à notre expérience, il arrive que nous jugeons ce phénomène comme ayant déjà été connu par nous. Pourquoi ne le croyons-nous pas un objet nouveau ? D'où vient ce jugement ? Sur quoi se fonde-t-il ? Toutes ces questions sont insolubles : ce jugement n'a pas d'autre explication que lui-même, c'est un fait principe irréductible à aucun autre. Tel est l'élément intellectuel que nous nommons RECONNAISSANCE.

(Adolphe Garnier, *Précis d'un cours de psychologie*, liv. I, ch. III, I.)

I. Définition de la perception. — II. Sa possibilité et son mode d'opération.— III. De la mémoire : de la mémoire proprement dite, de l'oubli et de la rétention des idées dans l'oubli. — IV. Du souvenir : volontaire, involontaire. — V. De l'induction. — VI. Conclusion.

I.

Par l'appréhension, je saisis, dans le monde apperçu, un fait qui s'y trouve déterminé ; par la conception, je prends, dans ce monde, plusieurs faits appréhendés dans un rapport déterminé : par l'une, je saisis un fait isolé ; par l'autre, je saisis un ensemble. Mais, ni par l'une ni par l'autre, je ne deviens véritablement possesseur des réalités saisies ; ni par l'une ni par l'autre, je ne perçois les faits apperçus : *appercepta non per-capio*. Tant que les réalités saisies par l'appréhension ou la conception sont présentes, tant que l'apperception, pour ainsi dire, les maintient sous mon regard et dans mon appréhension, je les possède sans doute, mais d'une manière tout-à-fait momentanée, et la réalité disparaissant, la possession dont je parle disparait également et tout s'évanouit : la réalité tenue par l'apperception n'était que saisie, elle n'était pas perçue : *capta erat, non erat per-capta ;* maintenant qu'elle a disparu, je ne tiens plus rien, je ne possède plus rien. Cependant l'intelligence suppose la rétention, par conséquent la possession parfaite et durable des réalités qui

passent sous mon regard ; elle ne peut donc résulter de l'appréhension toute seule et de la conception, il faut y joindre la PERCEPTION.

Qu'est-ce que la perception? Entendue dans le sens où je l'entends ici — et c'est le sens primitif, le sens vrai du mot latin *percipio*, formé du superlatif *per* et du verbe *capio* — la perception, c'est la reproduction: *reproductio*, dans le moi appercevant, des réalités apperçues ; c'est la reproduction : *reproductio*, dans le moi appercevant, du monde apperçu. Mais cette reproduction, nécessaire pour que l'intelligence existe, pour qu'elle soit définitivement et complètement constituée, est-elle donc possible? de quelle manière a-t-elle lieu?

II.

Le monde apperçu comprend deux parties : les réalités apperçues : *res*, *materia*, et leurs rapports : *relatio, conjunctio;* la matière du monde et sa forme, l'objet de l'idée et celui du concept.

1. Quant à la forme du monde, je puis certainement la reproduire dans le moi appercevant, l'y retenir et l'y conserver : il me suffit, pour cela, de maintenir la disposition apperceptive au moyen de laquelle je la saisis. Cette disposition, en effet, représente parfaitement la forme dont il s'agit : vous y trouverez, tout aussi bien que dans la réalité saisie, la forme de cette réalité, le nombre, l'ordre et l'arrangement des parties qui la composent.

F. 1. Soit un point noir sur le milieu d'un plan sans limites apperçues (F. 1); j'appréhende ce point au moyen du plan vaguement apperçu dans lequel il se trouve. De cette appréhension du point au milieu du plan ne résulte-t-il pas une certaine disposition du moi appercevant, et cette disposition ne représente-t-elle pas parfaitement le point, le plan et leur synthèse : le point, par l'intuition produite : *acie perceptionis ;* le plan, par l'apperception passive ; et leur synthèse, par la manière dont ces deux choses se combinent et se servent dans l'appréhension du point matériel ? Maintenez cette disposition du moi appercevant ; vous tenez l'idée pure, l'image abstraite et mathématique du point.

F. 2. Soient maintenant, sur le même plan, trois points noirs disposés comme le montre la F. 2; je saisis à la fois ces trois points par trois appréhensions particulières et séparées (*a*); ensuite, au moyen d'une quatrième appréhension, je relie ces trois appréhensions dans l'apperception vague du plan. De ces quatre appréhensions, ainsi combinées dans l'apperception passive du plan, ne résulte-t-il pas une certaine dis-

(*a*) Voyez ch. II, § II, 2, la manière dont s'opère cette appréhension simultanée des trois points.

position du moi appercevant, et cette disposition ne représente-t-elle pas parfaitement le plan, les trois points et la synthèse des trois points dans le plan : le plan, par l'apperception passive; les trois points, par les trois intuitions séparées; et leur synthèse dans le plan, par l'appréhension conceptive : *apprehensio cum-capiens*, au moyen de laquelle je relie ces intuitions dans l'apperception passive ? Maintenez cette disposition du moi appercevant; vous tenez l'idée pure, l'image abstraite de l'arrangement matériel ici réalisé.

De même, dans le moi vivant, la disposition apperceptive au moyen de laquelle je saisis soit le *permaner*, soit le *commencer*, soit le *finir*, ne vous offre-t-elle pas une intuition particulière entourée d'une double apperception qui la détermine et sur laquelle elle s'appuie (*a*)? Et cette disposition, que j'ai, pour ainsi dire, moulée sur la réalité particulière dont elle est l'appréhension, pour saisir apperceptivement cette réalité, ne représente-t-elle pas parfaitement soit le *permaner*, soit le *commencer*, soit le *finir?* Maintenez cette disposition du moi appercevant; vous possédez une image, dans laquelle, quand vous voudrez, vous pourrez retrouver, comme dans la réalité elle-même, sur laquelle cette image a été formée, et, en quelque sorte, moulée, les

(*a*) Voyez ch. III, 2[e] div., § VI, p. 246 et suiv.

trois facteurs du *permaner*, du *commencer* et du *finir*, quant à leur forme, ainsi que les rapports qui les unissent et les enchaînent.

J'en dois dire autant de la disposition apperceptive au moyen de laquelle, toujours dans le *moi vivant*, je saisis soit la *succession*, soit le *devenir*, sous ces deux formes : la sortie du moi du mode qui finit et son entrée au mode qui commence. Cette disposition, en effet, que j'ai, pour ainsi dire moulée sur la réalité dont je parle, pour saisir apperceptivement cette réalité, ne vous offre-t-elle pas deux intuitions particulières, bien déterminées, reliées ensemble par une troisième appréhension dans l'apperception vague du moi permanent (*a*)? et, par conséquent, ne représente-t-elle pas parfaitement la *succession* ou le *devenir?* Maintenez cette disposition du moi appercevant; vous possédez une image, dans laquelle, quand vous voudrez, vous pourrez retrouver, comme dans la réalité elle-même sur laquelle cette image a été formée et comme je le disais tout-à-l'heure, en quelque sorte moulée, les trois facteurs de la *succession* ou du *devenir* ainsi que leurs rapports.

Dans le *corps humain*, dans le monde des *résistances*, la réalité saisie, par exemple, mon bras, ma main, ma jambe, mon pied, etc, ne disparaissant pas, la disposition apperceptive au moyen de laquelle je la saisis, non-seulement représente parfaitement la forme de cette réalité, l'ordre et l'arrangement des parties qui la composent, c'est cette réalité elle-même tenue saisie

(*a*) Voyez ch. III, 2e D. § VI, page 246 et suiv.

par l'apperception. Donc, pourvu que je ne laisse pas tomber cette disposition, pourvu que je la maintienne, je puis garder en elle la forme de cette réalité.

Mais ces dispositions apperceptives, puis-je les maintenir sans la réalité qui m'a servi à les former et dont elles sont l'appréhension? Oui, je le puis certainement; car ces dispositions n'empruntent rien à la réalité dont je parle, si ce n'est le modèle, ou plutôt le moule nécessaire à leur formation : je ne puis les former sans cette réalité; mais une fois formées, elles en sont aussi indépendantes que la statue de bronze l'est du moule dans lequel elle a été coulée, et je puis les maintenir, je puis les conserver sans elle. Ce sont des formes du moi appercevant dont la raison d'être se trouve dans un effort du moi, non dans la réalité saisie; c'est le moi appercevant disposé, par moi, d'une certaine manière; je puis le maintenir ainsi disposé sans la réalité qui tout d'abord m'a servi à le disposer ainsi.

Non-seulement je puis maintenir ces dispositions du moi appercevant, mais un effort à peine sensible me suffit pour cela, un effort pareil à celui par lequel je tiens ma main ouverte ou fermée : le moi appercevant semble garder de lui-même, et sans un effort de ma part, les dispositions apperceptives dans lesquelles il a été une fois placé, pareil, en cela, à la main qui saisit un corps et garde d'elle-même, à ce qu'il semble, la forme de ce corps, si l'on suppose que le corps saisi se fonde en elle et s'écoule. C'est que le moi appercevant n'est pas un instrument indocile, résistant à l'effort qui le dispose, luttant, comme un objet matériel, contre l'effort qui le

maintient disposé ; aimant particulièrement certaine forme et tendant sans cesse à y revenir. Non : toutes les formes lui sont indifférentes, et pourvu que l'effort qui le manie soit intelligent, qu'il conçoive bien la forme qu'il veut lui donner ou lui conserver, il prend sans résistance et garde sans lutte n'importe quelle forme. Au point de départ, si une lutte paraît nécessaire pour lui donner une forme nouvelle, c'est que l'effort qui veut lui donner cette forme n'est pas intelligent : il ignore la forme qu'il veut lui donner et il la cherche en tâtonnant, en se traînant péniblement, pour ainsi dire, sur les indications de la réalité apperçue. Cette lutte apparente ne vient pas de ce que l'organe sur lequel nous agissons, avec lequel nous opérons, nous résiste et se plie mal à ce que nous voulons, mais de l'ignorance où nous sommes de ce que nous voulons ; ce n'est pas une lutte, mais un tâtonnement laborieux et pénible, et la forme cherchée, aussitôt obtenue, bien obtenue, car c'est souvent dans un vice de la perception qu'il faut chercher la raison d'un défaut de mémoire, le moi appercevant la garde, pour ainsi dire, de lui-même : je la maintiens sans effort. Oui, sans effort : il y a dans ce maintien d'une forme apperceptive obtenue, un acte incontestable, aussi incontestable que celui par lequel je maintiens, sans en avoir conscience et sans y penser, ma jambe droite ou pliée, ma main ouverte ou fermée; il n'y a pas d'effort à proprement parler.

Mais, dit-on, toutes ces dispositions du moi appercevant, toutes ces formes de l'apperception doivent se confondre dans le moi appercevant. Cela serait sans doute

si chacune de ces dispositions n'était maintenue par un effort particulier, par un acte distinct qui lui conserve une existence distincte et individuelle; mais grâce à l'effort dont je parle, ces différentes dispositions du moi appercevant ne se confondent pas plus, pour moi, que des figures de géométrie, jetées pêle-mêle sur un tableau noir, ne se confondent pour le regard qui les y suit, pour ainsi dire, les unes après les autres, et, en les y suivant, leur maintient à toutes, dans ce pêle-mêle apparent, une existence individuelle.

Mais une pareille théorie de la mémoire n'est-elle pas la matérialisation de la pensée et ne mène-t-elle pas tout droit au matérialisme de l'intelligence? Certes, si nous le pensions, nous l'aurions bientôt abandonnée, malgré l'évidence qui nous l'impose. Mais non; et comprendre ainsi la pensée qui la remplit, c'est tout bonnement prendre la négation d'un principe pour sa démonstration. Pour être l'instrument de la pensée voulu par la théorie qui précède, le moi appercevant doit être une réalité parfaitement simple. Cette réalité, sans doute, malgré la simplicité dont je parle, doit être susceptible de recevoir en elle et de comprendre à la fois une multiplicité donnée; mais l'espace comprend en lui une multiplicité donnée, puisqu'il comprend la multiplicité des objets matériels, et pourtant l'espace n'est pas matériel, il n'est pas composé de parties; car, pour le concevoir composé de parties, il faudrait supposer un autre espace dans lequel ces parties seraient rapprochées, par conséquent deux espaces l'un dans l'autre, ce qui est absurde et laisse la difficulté sans solution; non l'espace n'est

pas composé de parties, il est simple, parfaitement simple, et pourtant il comprend en lui, à la fois, la multiplicité infinie des choses qui sont : l'espace, voilà l'image du moi appercevant, si le moi appercevant n'est pas lui-même la réalité de l'espace.

Il est une difficulté à laquelle les philosophes n'ont jamais su répondre, à laquelle Descartes ne répondit pas ou répondit comme le récipiendaire de Molière, quand son illustre adversaire, le savant et pieux chanoine de Digne, la lui objecta (1), celle-ci : « La pluralité et l'é-
» tendue se trouvent dans nos idées de cercle, de trian-
» gle, de carré, de corps, etc. ; comment cela peut il se
» faire, si l'esprit, qui contient ces idées, n'est suscep-
» tible ni de l'une ni de l'autre ? »

Quelques philosophes, pour résoudre cette difficulté, ont imaginé une réponse singulière ; ils ont dit : La pluralité que contient notre idée de cercle ne se trouve pas à la fois dans l'esprit, elle s'y produit successivement quand nous nous représentons mentalement un cercle, et s'y trouve de la même manière absolument qu'elle se trouve sous la pointe mobile du compas au moyen duquel nous décrivons matériellement ce même cercle. Puis ces mêmes philosophes ont ajouté : Notre idée de cercle n'est pas une image intellectuelle nous présentant à la fois, dans la simultanéité de sa synthèse, le cercle, ses éléments et leurs rapports ; c'est la représentation d'un *procédé*, d'une *méthode*, d'une sorte de *monogramme* d'après lequel notre imagination décrit un cercle pour s'en donner successivement la représentation mentale. Je ne m'arrêterai pas à réfuter cette opinion ; je la

prierai seulement de nous dire, si elle le sait, quelle chose peut être dans l'esprit la représentation dont elle parle : ce *procédé*, cette *méthode*, ce *monogramme* qui m'indiquerait la marche à suivre sans me la montrer ; car il m'est impossible de m'en faire une idée : l'esprit, n'étant susceptible d'aucune pluralité simultanée, ne saurait contenir aucune synthèse, par conséquent rien qui ressemble à une méthode, à une règle, à un procédé ; rien qui puisse servir de modèle à l'imagination. Un monogramme! mais un monogramme n'indique rien à celui qui n'a pas lu, dans son entier, le mot qu'il représente et n'en garde pas un souvenir ; à plus forte raison à celui qui ne sait pas et ne peut pas savoir que cette lettre isolée est l'initiale, la médiane ou la finale d'un mot qui se trouve ailleurs tout entier.

Ne vous tourmentez pas tant, Messieurs, la question ne demande vraiment pas ces grands efforts d'imagination; elle se résout, soyez-en sûrs, beaucoup plus facilement. L'idée de cercle est une image intellectuelle, et cette image, nous présentant une synthèse réalisée, nous indique une méthode pour décrire soit mentalement, soit matériellement un cercle ; l'esprit dans lequel elle se trouve est simple sans doute, mais sa simplicité n'est pas celle de l'atome, ni celle du point mathématique : ces choses-là ne sont simples que par leur petitesse, et n'échappent à la division, pour ainsi dire, que par leur néant ; c'est une simplicité merveilleuse, admirable, digne de l'esprit, pouvant embrasser à la fois, sans rien perdre de son indivisibilité, la multitude infinie des choses qui sont : la multitude infinie des couleurs, la multitude in-

finie des résistances ; en un mot, c'est une simplicité capable de multiplicité, dans laquelle toute pluralité est possible simultanément, toute étendue déterminée assumable, toute figure perceptible. Et ne m'accusez pas d'inventer une chimère : je parle d'une chose apperçue. Laissez un instant tous ces rêves au moyen desquels vous essayez de deviner la nature de l'esprit, venez vous asseoir là près de moi, ouvrez les yeux et répondez-moi s'il vous plaît. L'esprit que vous êtes, celui que je suis, n'embrasse-t-il pas à la fois, dans ce moment, tout ce vaste et beau paysage? n'enveloppe-t-il pas, dans une sorte de merveilleuse étreinte, tous les objets qui le composent, et ne les porte-t-il pas en lui, pour ainsi dire, à la manière de l'espace? Vous me faites rire, en vérité, quand vous dites : Je n'embrasse pas à la fois toute cette multitude, je ne la possède pas en même temps ; je la parcours successivement, je la possède un point l'un après l'autre ; car c'est dire une chose tout-à-fait ridicule et véritablement insensée. Sans doute je puis bien être ici, là ou là, d'une manière particulière ; mais je suis à la fois présent partout ; ce monde ne me contient pas, c'est moi qui le contiens : j'embrasse la multitude des objets qui le composent dans un baiser universel intime et profond, mais que je puis rendre encore plus intime et plus profond sur différents points et pour différents objets apperçus, d'où résulte leur appréhension. Voilà l'esprit, l'esprit retrouvé sous tous les mensonges de l'imagination, sous ces voiles prétendus naturels dont je parlais naguère. Nous ne serons plus réduits, quand nous voudrons le définir, à énumérer tout ce qu'il n'est pas ;

nous dirons : L'esprit c'est le moi appercevant; l'esprit c'est l'espace lui-même.

Saint Augustin entrevoyait sans doute cette sublimité de l'esprit humain quand rempli d'enthousiasme il écrivait : « Magna ista vis est memoriæ : nescio quid hor-
» rendum, Deus meus, profunda et infinita multiplici-
» tas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. Quid ergo
» sum, Deus meus? Quæ natura sum? Varia, multi-
» moda vita, et immensa vehementer. Ecce in memoriæ
» meæ campis, et antris et cavernis innumerabilibus,
» atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum
» generibus; per hæc omnia discurro et volito; hac at-
» que illac penetro etiam quantum possum, et finis nus-
» quam..... ibi mihi cœlum et terra et mare præsto sunt,
» cum omnibus quæ in eis sentire potui..... magna ista
» vis est memoriæ, magna nimis, Deus meus, penetrale
» amplum et infinitum. Quis ad fundum ejus pervenit?
» et vis est hæc animi mei, atque ad meam naturam
» pertinet; nec ego ipse capio totum quod sum. Ergo
» animus ad habendum seipsum angustus est. Et ubi
» sit, quod sui non capit? Numquid extra ipsum? an
» non in ipso?..... multa mihi super hoc aboritur ad-
» miratio, stupor apprehendit me. Et eunt homines ad-
» mirari alta montium et ingentes fluctus maris, et la-
» tissimos lapsus fluminum, et oceani ambitum et giros
» siderum; et relinquunt seipsos; nec mirantur, quod
» hæc omnia cum dicerem, non ea videbam oculis, nec
» tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et
» sidera, et oceanum intus in memoria mea viderem spa-
» tiis tam ingentibus, quasi foris viderem. Nec ea ta-

» men videndo absorbui quando vidi oculis; nec ipsa » sunt apud me, sed imagines eorum (*a*). »

Quel magnifique tableau de la mémoire, quelle belle image de l'esprit, et quelle différence entre cette opinion et celle des philosophes qui soutiennent que l'esprit n'est capable que d'idées successives, qu'il ne saurait admettre en lui aucune pluralité, que par conséquent il ne peut percevoir que successivement, se rappeler de même une multiplicité donnée !

2. Je puis donc reproduire en moi la forme du monde, les rapports des choses; mais les choses elles-mêmes, puis-je également les reproduire en moi? Si par choses on entend les différentes formes ou figures que nous présente soit le monde des couleurs, soit celui des résistances, je le puis assurément; car la figure ou la forme d'un objet n'est pas autre chose qu'un certain arrangement, là, de la couleur, ici, de la résistance; et cet arrangement je puis le reproduire dans une disposition apperceptive.

Mais la couleur, mais la résistance qui entrent dans ces arrangements comme la matière dont ils sont formés; mais le son, mais l'odeur, mais le plaisir et la douleur, etc., etc., puis-je encore les reproduire? Que serait en moi cette reproduction des réalités proprement dites? une image pareille à celle que les objets matériels laissent sur une plaque d'argent au fond de la chambre noire? Cette hypothèse laisse trop voir son origine pour

(*a*) S. Augustin, *Confess.*, lib. X, cap. VII et VIII.

tromper jamais personne. Tant qu'un phénomène spirituel n'est pas expliqué, je puis bien accepter à sa place, pour un temps, un phénomène matériel qui paraît lui ressembler à quelques égards; mais je ne saurais jamais me tromper sur la valeur réelle d'une pareille solution: l'intelligence, le moi intelligent n'est pas un daguerréotype, et les réalités qui disparaissent n'y laissent pas leurs *images*.

Et pourtant quelque chose reste en moi des réalités qui disparaissent: sans cela comment pourrais-je me souvenir de ces réalités? comment pourrais-je les reconnaître quand elles me sont données de nouveau? comment pourrais-je dire que telle réalité qui m'est donnée actuellement est la même que j'ai vue autrefois? Que reste-t-il en moi des réalités qui disparaissent? Voici, ou je me trompe fort, la solution de cette question.

Une réalité m'étant donnée parfaitement déterminée, soit une couleur, soit une résistance, soit une odeur, soit un son, soit une saveur, je la saisis apperceptivement et la tiens saisie tout le temps qu'elle reste présente. Vient-elle à disparaître ? comme elle disparaît dans le moi permanent, elle détermine le moi d'une certaine manière; je puis saisir cette forme du moi au moyen de la réalité qui disparaît et la détermine, et, une fois saisie, la tenir saisie. J'ai alors, dans cette forme du moi tenue saisie, quelque chose qui représente parfaitement la réalité disparue, et peut me servir à la reconnaître : voilà le souvenir en lui-même, dans la réalité spirituelle qui le constitue : voilà ce qui reste en moi de la réalité

qui disparaît : une forme particulière de moi-même déterminée par cette réalité.

Comme possible, cette solution n'est pas contestable : — d'abord toute réalité apperçue, étant un mode du moi, détermine, en disparaissant dans le moi, le moi d'une certaine manière ; elle nous le montre sous un aspect particulier dépendant d'elle-même, et nous permet de le saisir sous une forme qui, pour nous, ne serait pas sans elle. Ainsi la lumière, en disparaissant dans le moi, détermine le moi d'une certaine manière ; elle nous le montre sous une forme particulière qui est les *ténèbres :* le son, le bruit, en disparaissant dans le moi, détermine le moi d'une certaine manière ; il nous le montre sous une forme particulière qui est le *silence*. De même pour toutes les choses apperçues ; seulement la langue n'a pas toujours représenté par des noms ces formes du moi ; mais il est facile de comprendre que toute réalité, quelle qu'elle soit et quel que soit son degré dans l'échelle que descend la perception, détermine, durant son passage dans le moi permanent, une forme du moi qui dépend d'elle et lui correspond comme les ténèbres correspondent à la lumière, comme le silence correspond au bruit : — ensuite je puis saisir cette forme du moi au moyen de la réalité qui disparaît ; non-seulement je le puis, mais je le fais, pour ainsi dire, fatalement : mon appréhension de la réalité, passant immédiatement de la réalité qui disparaît sur sa déterminée subvenante, la saisit nécessairement au moyen de cette réalité, et, pour ainsi dire, en sa place : — mais, je l'ai dit et je le répète, cette forme du moi dépend

essentiellement, pour nous du moins, de la réalité disparue : c'est, pour ainsi dire, cette réalité saisie absente; c'est du moins quelque chose qui n'a de réalité, pour nous, que par cette réalité ; quelque chose que je ne puis saisir sans cette réalité, ni garder, sans garder, en même temps, je ne sais comment, la réalité disparue. Par conséquent, ne laissez pas tomber l'intuition de cette forme ; vous possédez un fait qui représente parfaitement la réalité disparue, et peut vous servir à la reconnaître ; disons mieux, un fait qui doit nécessairement vous servir à la reconnaître : il est, en effet, impossible, la réalité revenant, que moi qui tiens apperceptivement sa déterminée spirituelle, je ne sois pas immédiatement averti de son retour ; il est impossible que je ne la reconnaisse pas : la réalité disparue et sa déterminée spirituelle sont pour ainsi dire complémentaires l'une de l'autre : elles constituent, prises ensemble, le moi substance, au point de vue d'un mode déterminé ; il est impossible de tenir apperceptivement le dernier de ces termes, sans retenir, par cela même, indirectement le premier.

Mais ce n'est pas seulement comme possible que je présente cette solution, c'est comme véritable : observez-vous attentivement dans la perception d'une réalité encore inconnue, et cette réalité n'est pas difficile à trouver parmi les nombreuses variétés de la couleur, de l'odeur ou du son, vous en serez bientôt convaincu : le souvenir non-seulement peut être ce que je viens de dire, il est ce que je viens de dire.

Mais cette explication du souvenir démontrerait la

modalité, relativement au moi, des réalités apperçues ; sans doute, si cette modalité avait besoin d'être démontrée : mais elle n'a pas besoin de l'être ; elle est évidente apperceptivement, nous l'avons vu partout. Tant pis pour ceux qui ont des yeux et s'obstinent à voir avec leur imagination ; ces hommes-là sont nés pour être le jouet de toutes les illusions ; qu'ils accomplissent leur destinée ! Laissons-les parquer le moi vivant dans un coin du monde apperçu et se demander après naïvement ce que le moi, séparé des réalités apperçues, étranger complètement à ces réalités qui passent seulement devant ses yeux, peut conserver de ces réalités pour se les rappeler et les reconnaître. Ils sont depuis trois mille ans autour de cette question sans avoir rien pu trouver, et la fin du monde venant les y trouvera encore tout aussi ignorants que le premier jour. Laissons-les chercher une solution impossible, ou, las de la chercher, déclarer comme toujours la question insoluble, et continuons.

Ces déterminations spirituelles ne s'entassent pas pêle-mêle dans le moi appercevant ; elles viennent tout naturellement se placer dans les cases formées par nos concepts et les remplir. Je puis donc reproduire en moi, d'une part, la forme du monde, de l'autre, sa matière ; par conséquent je puis les y retenir pour moi si elles viennent à disparaître dans la réalité : VOILA NOTRE INTELLIGENCE.

III.

1. Les déterminations dont je viens de parler et les

dispositions apperceptives qui établissent entr'elles, dans le moi appercevant, les rapports mêmes qui se trouvent entre les choses dans le monde apperçu, sont tout d'abord maintenues par le moi, après la disparition des réalités, au moyen d'un effort particulier dans lequel le moi semble se mettre tout entier, et qui, pour cette raison, tombant complètement sous la conscience, autrement dit, sous la notion de moi-même, leur conserve un moment, dans le moi appercevant, une existence particulière, parfaitement connue de moi : VOILA LA MÉMOIRE. — Mais bientôt attiré par les faits nouveaux qui paraissent, le moi concentre toute son activité dans l'appréhension d'un de ces faits, et laisse ses déterminations et ses dispositions dans une sorte d'apperception vague dans laquelle toutes sont tenues uniformément, et pas une seule d'une manière particulière : dans laquelle toutes sont tenues, mais dans laquelle pas une n'est pressée, si je puis parler ainsi : VOILA L'OUBLI. — Dans l'oubli, le moi ne laisse pas la détermination mentale retomber et se perdre dans l'indéterminé de la substance spirituelle ; comment l'y retrouverait-il ? au moyen de quoi parviendrait-il à l'y ressaisir ? Il ne laisse pas non plus se dissiper la disposition apperceptive ; sur quel patron, s'il la laissait se dissiper, la reformerait-il ? non, il les maintient l'une et l'autre ; il les retient toutes les deux, mais par un effort à peine sensible, qui, pour cette raison, n'ayant quasiment pas de conscience, laisse sans lumière les faits qu'il retient ; et qui, d'autre part, étant le même pour tous ces faits, j'entends qu'il a la même

nature partout, les laisse tous dans une appréhension uniforme assez semblable à l'apperception primitive : LE VAGUE INDÉTERMINÉ DU SAVOIR. Dans cet état particulier d'abandon où je les laisse, mes idées et mes concepts ne cessent pas pour cela de m'éclairer, de me conseiller ; ils influent toujours sur mes jugements et sur ma conduite, mais d'une manière sourde et pour ainsi dire latente : CE SONT MES INSTINCTS. — Vienne maintenant un fait capable de rendre à l'intuition mnémonique l'activité qui lui manque ; de simplement tenue qu'elle était, la détermination spirituelle redevient pressée ; le phénomène, qui se produit, lui rapporte à la fois l'activité et la conscience, et l'appréhension, une appréhension particulière, la tire du vague dans lequel la tenait l'apperception uniforme dont j'ai parlé : VOILA LE SOUVENIR. — Enfin le moi peut-il laisser tomber la déterminée spirituelle ? peut-il laisser se dissiper la disposition apperceptive ? Je ne sais ; mais s'il le peut, VOILA L'OUBLI ; non pas l'oubli dont je parlais tout-à-l'heure, mais L'OUBLI ÉTERNEL, IRRÉVOCABLE ; voilà non plus l'oubli, mais la perte du souvenir.

2. Cette perte n'est probablement qu'une chimère ; il est impossible d'en donner un exemple, et le souvenir, après de longues années, de faits que nous avions crus perdus, prouve qu'elle n'est qu'une illusion : l'on a conclu de l'oubli à la perte du souvenir.

Mais, dit-on, le temps affaiblit nos souvenirs, pourquoi ne les anéantirait-il pas tout-à-fait ? Le temps ne saurait anéantir nos souvenirs par la raison toute simple qu'il ne les affaiblit point. Comprenons mieux

cet affaiblissement du souvenir; cherchons la cause qui le fait naître et le produit, et, quand nous le comprendrons, nous verrons bien qu'il ne mène pas et ne saurait arriver à l'anéantissement, à la mort du souvenir. Si la cause de cet affaiblissement était véritablement le temps, comme on le dit, ou si nos souvenirs allaient d'eux-mêmes en s'affaiblissant, il n'y aurait pas en effet de raison pour que cet affaiblissement s'arrêtât, et l'on comprendrait alors l'anéantissement du souvenir; mais le temps n'est pas une cause, le temps ne fait rien. Quand nous parlons du temps considéré comme agent, nous entendons non le temps lui-même, mais l'action, dans le temps; de forces invisibles, faibles en elles-mêmes, mais agissant continuellement. Quelles sont ces forces invisibles continuellement agissantes qui produiraient l'affaiblissement de plus en plus marqué et par suite l'anéantissement du souvenir? Vous ne sauriez le dire assurément; je vous défie d'en indiquer une seule: la déterminée spirituelle n'est pas une chose lourde et pesante; elle ne tend pas à sortir de l'appréhension qui la retient pour retomber dans l'indéterminé de la substance spirituelle, comme le corps que ma main a saisi tend à lui échapper pour retomber dans l'espace, et la forme du moi appercevant dans laquelle je la tiens saisie ne tend pas à s'effacer comme le pli formé dans une étoffe tend à y disparaître. Ne cherchez la cause de l'affaiblissement du souvenir ni dans le temps qui ne fait rien, ni dans le souvenir qui par lui-même n'a aucune tendance à s'échapper, à s'en aller, à disparaître; cherchez-la dans le moi, lui seul contient

le secret de tous ces mystères : quelle est notre folie ? nous cherchons dans des images de la mort le secret de la vie ! nous demandons aux choses l'explication des êtres vivants !

Mais quoi ! le moi laisserait-il tomber ses perceptions par lassitude ? nullement, d'où viendrait cette lassitude ? nous venons de lui ôter ses causes. Le moi ne laisse pas tomber ses perceptions, il les néglige seulement pour courir aux faits nouveaux qui paraissent ; mais, en les négligeant, il continue de les tenir, non-seulement de les tenir, mais de s'en occuper ; il ne s'en occupe pas d'une manière particulière, comme il s'occupe de faits nouveaux dont il analyse pour le moment la nature et les différentes circonstances ; mais il s'en occupe d'une manière pour ainsi dire générale, sans attention comme on dit vulgairement, et avec la conscience vague qu'il s'en occupe ; en un mot, il les oublie : oui, voilà l'oubli.

Relativement à la mémoire à laquelle il succède et au moyen de laquelle il est saisi apperceptivement, l'oubli nous paraît une appréhension multiple uniforme comme celle au moyen de laquelle je tiens saisies dans un objet perçu, V. G., dans cette maison qui est là devant moi, les différentes parties colorées qui la composent ; mais cette uniformité, qui nous paraît dans l'oubli, n'est pas véritable ; c'est purement et simplement la conséquence de la manière dont nous le saisissons : l'oubli n'est pour nous, qui le saisissons au moyen de la mémoire, que le contraire de la mémoire : que la non-mémoire ; mais s'il est cela, il est bien plus que cela : s'il est cela pour l'appréhension, par conséquent pour nous, pour l'apper-

ception il est bien autre chose. Sentez vos souvenirs, si je puis parler ainsi, et ne les observez pas ; vous n'allez pas tarder à reconnaître ici des merveilles qui échappent nécessairement à l'appréhension, par conséquent à *l'observation attentive*, et par suite au savoir : DANS L'OUBLI TOUTES NOS PERCEPTIONS NE SONT PAS TRAITÉES DE LA MÊME MANIÈRE ; ELLES REÇOIVENT, SELON LEUR IMPORTANCE, DIFFÉRENTS DEGRÉS D'ATTENTION ET QUELQUES UNES SONT L'OBJET D'UNE APPRÉHENSION TOUTE PARTICULIÈRE ; de telle sorte que, parmi nos perceptions oubliées, les unes sont à peine oubliées, les autres tout-à-fait oubliées, je ne dis pas perdues, et les troisièmes, simplement oubliées.

Continuons ; nous touchons au fait que nous désirons comprendre. Les choses oubliées sont de deux espèces : il y a celles dont la vie n'a plus à tenir compte parce que tout commerce a été supprimé entr'elles et nous : ce sont les choses *absentes;* il y a celles dont la vie est obligée de tenir compte, parce qu'elles peuvent se présenter d'un moment à l'autre, celles parmi lesquelles nous sommes continuellement mêlés, celles auxquelles nous rattache un commerce usuel et permanent : ce sont les choses *présentes*. Oh ! ne croyez pas que ces choses tombent jamais dans un oubli pareil à celui des choses absentes ; les oublier, pour moi c'est mourir ! je puis bien les négliger un peu, mais, sous cette négligence, sous cet oubli, vous sentez l'attention, la vie, le souvenir ! tout oubliées qu'elles sont, ces choses m'occupent énormément ; ce ne sont que des instincts sans doute, mais des instincts qui approchent de mes perceptions, quant à leur clarté, et qui, en raison même de l'obs-

curité qui les voile, me gouvernent avec une autorité bien des fois supérieure à celle de mes perceptions : que de mystères inexpliqués trouveraient dans ces perceptions, à peine oubliées, leur explication si vainement cherchée ailleurs! Là est le secret de la vie.

Quant aux perceptions dont les choses sont absentes, pourquoi voudriez-vous que le moi les gardât avec ce soin, avec cette attention particulière? Le moi ne fait rien d'inintelligent : sentant l'inutilité de ces perceptions, il les néglige de plus en plus et finit par les laisser tomber dans l'oubli le plus profond : voilà l'affaiblissement du souvenir, voilà sa cause efficiente et sa raison déterminante. Concluez, si vous pouvez, de ce fait à l'abandon complet, à la perte du souvenir. L'esprit, encore une fois, n'est pas le corps, rien en lui ne se trouve déterminé fatalement comme dans le corps ; s'il oublie, c'est parce qu'il est intelligent, et, par conséquent, il n'oublie complètement que ce qui peut être oublié, que ce qui est inutile. Mais aucune de ses perceptions ne lui est inutile; toutes sont importantes, toutes l'intéressent à un certain degré : le moi sent qu'en elles est la condition de sa vie et pour ainsi dire sa raison d'être, et, pour cela, il continue de s'en occuper au moins pour les retenir; il ne s'en dessaisit pas plus que le sauvage qui s'endort au milieu d'un bois, entouré partout d'ennemis invisibles, ne se dessaisit de ses armes.

3. L'effort par lequel, occupé sur un autre point, je maintiens, pour ainsi dire sans m'en appercevoir, l'intuition mnémonique et la disposition apperceptive, ressemble tout-à-fait à celui par lequel les femmes de Grasse

maintiennent sur leur tête, tout en descendant la montagne et tricotant leurs bas, le panier rempli de fleurs qu'elles apportent à la ville ; ou bien à celui par lequel le jongleur, debout sur une chaise obliquement jetée, maintient, tout en jonglant avec quatre poignards, l'équilibre de sa chaise. Et celui par lequel, dormant, je les maintiens encore, ressemble parfaitement à l'effort par lequel la sentinelle endormie garde, tout en dormant, l'attitude du soldat sous les armes.

Dans le jongleur dont je parle, l'activité paraît être tout entière au jeu des poignards, mais évidemment une partie est employée à maintenir l'équilibre de la chaise. Dans la sentinelle endormie, au contraire, toute activité paraît morte; mais s'il en était ainsi, ce corps s'affaisserait sur lui-même, et l'arme tomberait de la main qui la retient. Le jongleur continue donc d'agir sur sa chaise dont il maintient l'équilibre, et la sentinelle endormie, sur son corps dont elle maintient toutes les parties dans la position voulue du soldat sous les armes; mais l'apperception du jongleur fixée sur le jeu des poignards et fortement concentrée sur ce jeu, celle de la sentinelle abandonnée à elle-même par l'activité défaillante qui laisse tomber tout ce qu'il n'est pas nécessaire de tenir, n'apperçoit plus que vaguement l'acte particulier dont je parle, acte qui rentre alors, mais sans cesser d'être, dans cette apperception uniforme et confuse dont j'ai déjà tant de fois parlé.

Ainsi LA RÉTENTION des idées est une action permanente ; c'est le moi sans cesse agissant : oui, voilà la vérité. Pensez-y seulement et mille faits qui passaient

inapperçus, parce que vous ne songiez pas à les remarquer, rendront bientôt évidente pour vous cette action permanente du moi sur ses idées.

Mais un effort auquel je ne pense pas !... C'est justement parce que vous n'y pensez pas que cet effort dure; c'est parce que vous n'y pensez pas que cet acte se continue. Savez-vous pourquoi le noyé tient si fortement serrée la planche que sa main a saisie en tombant dans le fleuve ? c'est parce qu'il ne pense plus à la tenir. Mais ne cherchons pas, dans le monde matériel, l'image de l'effort mnémonique : nous ne l'y trouverions pas. Dans ce monde nous luttons continuellement contre une force inconnue, quelle que soit cette force : matière ou Dieu, puissance aveugle ou bien intelligente; et, pour cette raison, notre effort, si nous n'y pensons pas, ne saurait durer bien long-temps. Voilà pourquoi la sentinelle endormie dont je parlais tout-à-l'heure, si son sommeil se prolonge un peu, laissera certainement tomber son arme; voilà pourquoi la main fatiguée de ce philosophe qui voulait tromper la nature et donner encore au travail ce que nous sommes condamnés à donner au repos, laissait toujours tomber la boule d'or dont le bruit devait le réveiller. Mais dans le monde intellectuel, nous ne luttons pas contre une force extérieure qui nous résiste; nous agissons sur nous-mêmes, c'est-à-dire, sur une matière absolument soumise à notre action et parfaitement obéissante. Ici, non-seulement, notre effort peut durer sans que nous y pensions, mais c'est justement parce que nous n'y pensons pas qu'il dure; c'est du moins parce que nous n'y pensons pas qu'il est impossible d'indiquer la cause qui le ferait cesser.

IV.

Nous connaissons le souvenir en lui-même, disons maintenant la manière dont il se produit, comment il se complète, et quelle particularité dans certain cas l'accompagne.

Une réalité m'étant donnée, soit une couleur sous sa forme déterminée, soit une résistance, soit un son, une odeur, une saveur, etc., je la saisis d'abord apperceptivement au moyen de tous ces déterminants (*a*) : ***illam apprehendo;*** je la perçois ensuite dans sa déterminée spirituelle (*b*) : ***illam per-capio;*** puis, — au moyen d'une première conception, prenant cette réalité, avec une autre déjà perçue, dans le concept de substance, je le rattache à l'un des rameaux de l'arbre intellectuel (*c*), et, par là, je détermine sa nature : c'est une variation de LA COULEUR ROUGE, déterminée par LE *rose* et LE *vermillon;* c'est un mode particulier de L'ODEUR DE ROSE, déterminée par L'*odeur de rose à cent feuilles*, par L'*odeur de rose musquée*, par L'*odeur de rose Bengale;* — ensuite, au moyen d'une seconde, la prenant, si c'est une couleur, avec un objet déjà connu et placé dans mon concept du monde

(*a*) Voyez 1° ch. I, §§ III et IV; 2° ch. II, § II; 3° ch. III, 1re D : §§ II et V, et 2e D., §§ I et II.

(*b*) Voyez ch. V, § II, 2.

(*c*) Voyez ch. III, 1re D., § V.

visible (*a*), si c'est une résistance, avec une résistance déjà connue et placée dans mon concept du corps humain (*b*), je détermine son lieu soit dans le monde, soit dans le corps humain; — enfin, au moyen d'une troisième, me prenant moi-même, percevant cette réalité, avec une circonstance déjà perçue et placée dans mon concept de la vie, je détermine l'instant de sa perception. Toutes ces opérations terminées, terminées et bien faites, la réalité dont je parle est perçue, perçue d'une manière complète : la voilà devenue un fait intellectuel.

Ce fait continue de m'occuper un instant : l'activité lui reste entière et lui conserve tout le temps qu'elle lui reste la conscience et la lumière. Mais bientôt d'autres réalités m'appellent; mille faits nouveaux qui paraissent attirent mon attention; l'activité continuellement distraite par l'apparition de ces faits nouveaux, sans laisser tomber la perception mnémonique, pour ainsi dire centrale du fait dont je parlais tout-à-l'heure, sans laisser se dissiper les dispositions apperceptives qui la rattachent, l'une au monde rationnel, à la *raison* (2); l'autre à notre concept du monde visible.; la troisième à mon image intellectuelle de la vie, va porter ailleurs, avec l'appréhension, la conscience et la lumière : la réalité perçue tombe alors dans l'oubli, c'est-à-dire dans le vague indéterminé de la mémoire ou du *savoir :*

(*a*) Voyez ch. III, 2[e] D., § V.

(*b*) Voyez ch. III, 3[e] D.

je cesse de m'en occuper d'une manière particulière, je cesse d'y penser d'une manière efficace qui la rende seule présente à la conscience ; je cesse de la presser apperceptivement, mais je ne cesse pas de la tenir, je la tiens toujours, en même temps que je tiens et maintiens les dispositions apperceptives qui déterminent sa nature, son lieu et l'époque de sa perception.

Un jour cette réalité : une réalité identique ou semblable — car telle est la condition du souvenir, et cette loi de la mémoire, si long-temps inexpliquée, se comprend merveilleusement dans notre théorie—tombe sous mon regard, et, pour ainsi dire sous l'appréhension toujours maintenue de sa déterminée spirituelle. Alors moi qui tiens cette déterminée, je la reconnais tout de suite, et je dis en moi-même : J'AI VU CELA : *hoc a me perceptum*. Puis aussitôt : la déterminée dont je parle m'étant donnée dans le monde rationnel, dans mon concept du monde visible, dans l'image intellectuelle de ma vie passée, j'ajoute, lisant dans mon intelligence, ces différents rapports : C'EST TELLE CHOSE, V. G., C'EST L'ODEUR DE TUBÉREUSE, LE CRI DE L'AIGLE, OU L'ANEMONE CORONARIA ; JE L'AI VU A GRASSE, A TEL ENDROIT, A TELLE ÉPOQUE DE MA VIE. Voilà le souvenir complet. Ce souvenir est dit INVOLONTAIRE parce qu'il nous arrive complet, et que nous n'avons pas besoin d'effort, de travail pour en ressaisir les différentes parties.

Mais le souvenir n'a pas toujours ce caractère : souvent la déterminée spirituelle, au lieu de se présenter entourée des conceptions qui la rattachent à un objet connu, et la fixent ainsi dans notre concept du monde

visible, à une circonstance passée de la vie, et, par là, la fixent dans notre concept de la vie, se présente toute seule, isolée et comme vagabonde au milieu de la mémoire, ne tenant à rien dans l'intelligence où elle apparaît, pareille à ces astres qui traversant de temps en temps notre système planétaire sans pouvoir s'y fixer, s'y montrent un instant sans qu'on sache d'où ils viennent. Au moment où elle se présente, je puis bien dire encore et je dis : J'AI VU CELA : mais où l'ai-je vu et à quelle époque de ma vie ? je ne saurais le dire. Le souvenir dans ce cas est incomplet; il faut un effort et souvent de l'art pour en ressaisir les parties accessoires, les conceptions déterminantes.

Mais, d'abord, pourquoi le souvenir est-il incomplet ? pourquoi la déterminée spirituelle qui fait le centre d'une perception complète est-elle parfois reperçue toute seule ? Le moi, par hasard, aurait-il laissé tomber les rapports qui rattachaient cette déterminée à notre image intellectuelle du monde visible, à notre concept de la vie ? ou bien, ces rapports, lors de la perception de la déterminée, seraient-ils restés non perçus ? ni l'un ni l'autre : si j'avais laissé tomber les rapports dont il s'agit, ou, plutôt, les dispositions apperceptives qui les représentent, je ne les retrouverais pas : peut-on retrouver ce qui n'est plus ? Si je ne les avais pas perçus, c'est en vain que je les chercherais dans ma mémoire où ils ne furent jamais. A quoi donc sont dus nos souvenirs incomplets ?

A deux choses : — premièrement, à l'oubli profond dans lequel je laisse parfois tomber mes perceptions.

Nous avons vu en effet qu'il est au fond de la mémoire, pour ainsi dire sous toutes nos perceptions oubliées, des perceptions plus oubliées encore, tenues par une appréhension uniforme qui les confond toutes un peu : dans cette confusion des souvenirs, est-il étonnant si j'éprouve des difficultés pour rentrer en pleine possession de certaines particularités oubliées, toujours assez légères? — Deuxièmement et surtout, à l'inattention avec laquelle les rapports dont je parle ont été perçus. Bien souvent en effet ces rapports ont été perçus sans nous; leur perception n'a pas été notre œuvre à proprement parler, mais bien plutôt l'œuvre du hasard. Nous y avons pris part, mais seulement comme nous prenons part à une foule de choses que nous faisons pour ainsi dire sans les faire: *in quibus non agimus quod agimus;* comme la jeune fille, dont j'ai parlé dans le premier chapitre (*a*), prend part aux opérations nombreuses qu'elle accomplit à la fois, par conséquent sans en avoir véritablement conscience. La déterminée spirituelle nous a seule occupés quelque peu; la perception des rapports qui la rattachent à ceci ou à cela dans notre concept du monde, dans notre image de la vie, ne nous a point occupés; ç'a été l'œuvre indirecte de la perception de la déterminée spirituelle, le résultat pour ainsi dire du contre-coup de cette perception. Ces rapports ont été perçus de la même manière, sinon pour les mêmes raisons, que LA *substans* est perçue; par conséquent, ils sont dans le souvenir comme

(*a*) Voy. ch. I., § II, 2, p. 88 et 89.

l'idée de LA *substans*, dans toutes nos conceptions, à l'âge où nous commençons à réfléchir, c'est-à-dire, vagues, sans forme précise et presque insaisissables; vous seriez tenté de nier leur existence, comme pendant long-temps on a nié l'existence de la substance. A peine perçus dans la perception, ils ont été à peine retenus dans l'oubli, et pour cette raison se trouvent à peine dans le souvenir; leur perception s'étant faite, pour ainsi dire, en dehors de la conscience, par conséquent dans l'obscurité, leur rétention a nécessairement eu le même caractère, et par suite leur souvenir vous présente la même imperfection : vous appercevez vaguement ces rapports, vous les voyez obscurément; mais ils vous échappent, pour ainsi dire : vous ne les tenez pas. De quelle manière parvenons-nous à ressaisir ces différents rapports? de quelle manière parvenons-nous à les mettre en lumière dans le souvenir?

J'emploie pour cela deux moyens : — D'abord, m'enfermant dans la contemplation de la déterminée spirituelle, je saisis cette déterminée sous une intuition particulière; je la couve sous un regard fortement attentif dans lequel je me mets pour ainsi dire un moment tout entier, dans lequel par suite la conscience se trouve portée à sa plus haute puissance, et par là, presque toujours, j'arrive à ressaisir les rapports qui manquent au souvenir; — ensuite, quand ce premier moyen ne m'a pas réussi, je repasse, dans le concept qui me la représente en son entier, toute ma vie écoulée; je visite de nouveau, dans mon concept du monde visible, tous les lieux où je me suis trouvé, tous les objets que j'ai vus, et par

là, bien souvent encore, le hasard me ramenant au lieu même et à l'objet du souvenir, j'arrive à fixer l'idée vagabonde. Dans ces deux cas, le souvenir est dit VOLONTAIRE; mais il n'y a ici de volontaire que l'acte qui complète, qui achève le souvenir : le souvenir, dans son retour à la lumière, est toujours involontaire, c'est toujours le résultat involontaire et fatal de nos perceptions.

Je me réveille tous les matins entouré des mêmes objets parmi lesquels je me suis endormi la veille ; ces objets bientôt m'ont rappelé tous mes souvenirs de la veille et la vie se continue; mais supposez-moi me réveillant dans un monde tout nouveau, au milieu d'objets complètement différents de ceux parmi lesquels je me trouvais la veille; vous avez supprimé en moi tout souvenir du monde d'hier sans en avoir détruit la mémoire : *sum memor, non vero memini*. La vie ne se continue plus, elle commence; seulement de vagues instincts planent audessus d'elle, la déterminent et l'éclairent sans que j'en aie conscience.

Quand, par l'une ou l'autre des deux méthodes que je viens d'indiquer, j'essaie de compléter un souvenir incomplet, il m'arrive bien souvent de rencontrer, dans ce monde intérieur que parcourt alors mon regard ou dans cette perception qu'il couve avec effort, un fait que je ne cherchais pas. Dans ce cas le souvenir est encore involontaire, mais il est bien différent du souvenir appelé involontaire dont je parlais il y a un moment : premièrement, s'il est trouvé sans volonté, il n'est pas trouvé sans travail; deuxièmement, je tenais déjà un fait qui

pouvait me mener vers lui, par conséquent une certaine partie de lui-même, et ce fait c'est la perception qui me l'a rappelé, qui seule pouvait me le rappeler.

Au moment où s'opère la perception d'une réalité, si nous sommes gais ou tristes, heureux ou malheureux, cette joie ou cette tristesse, dont nous pouvons bien ne pas nous occuper au moment même, n'en jettent pas moins, sur le phénomène intellectuel qui s'accomplit, la première, je ne sais quel air de bonheur qui, la perception revenant, plaît encore et réjouit l'âme; la seconde, je ne sais quelle sombre apparence qui déplaît et serre le cœur. Supposez une semblable perception revenant sans les perceptions accessoires qui la complètent et la déterminent; vous éprouverez cette émotion sans pouvoir vous en rendre compte, et peut-être direz-vous alors que l'objet présent qui rappelle cette perception cause l'émotion qui l'accompagne, qu'il a en lui une vertu secrète capable de la produire! Toujours est-il que cet objet vous plaira ou vous déplaira : vous le trouverez beau ou laid.

V.

La déterminée spirituelle qui, lors de sa perception, a été prise avec toutes les circonstances environnantes, revient donc, non pas seule, mais escortée de toutes ces circonstances. Et la raison en est facile à comprendre: si la déterminée spirituelle, si toutes les circonstances qui l'entourent ont été saisies et sont maintenues après leur perception par une appréhension par-

ticulière, toutes aussi ont été prises ensemble: *concepta sunt*, et sont maintenues après leur perception par une appréhension commune qui les relie, les rassemble et fait d'elles toutes un seul et même fait qui ne saurait être, pour ainsi dire, dépiécé par la mémoire et reperçu morceau par morceau, partie par partie: il reparaît tout entier, aussitôt qu'une de ses parties m'est rappelée, parce qu'il est un.

L'induction naturelle, — je dis l'induction naturelle, je ne dis pas l'induction réfléchie, scientifique, qui puise dans une suite d'observations patiemment recueillies et coordonnées avec intelligence et avec soin, les motifs déterminants de sa croyance, — trouve dans ce fait mnémonique toutes ses conditions.

J'ai en moi un concept dans lequel se trouvent pris ensemble, au moyen d'une appréhension commune et associés d'une certaine manière, une torche, un monceau de paille et le changement du monceau de paille en un tourbillon de flamme et de fumée (*a*). Voici devant moi une torche et un monceau de paille. Cette torche et ce monceau de paille, pour moi qui les saisis, sont absolument les mêmes que la torche et le monceau de paille qui se trouvent perçus dans mon concept (*b*); vous paraissez, je vous vois prendre la torche et l'approcher du monceau de paille; voilà réalisée sous mon regard la première partie de mon concept; cette pre-

(*a*) Voyez ch. III, § IX.

(*b*) Voyez ch. IV, § V.

mière partie me rappelle le concept tout entier, et j'y lis, avant qu'elle se produise dans la réalité, la suite du phénomène : voilà l'induction.

Voulez-vous la voir se produire dans une autre circonstance ? J'ai en moi un concept dans lequel se trouvent pris ensemble, au moyen d'une appréhension commune et associés d'une certaine manière, un chasseur, son fusil, un aigle, un arbre, la détonation du fusil et la masse de fumée qui l'accompagne, enfin la chûte de l'aigle les ailes étendues (*a*). Voici devant moi un arbre; depuis un moment je m'amuse à regarder sur cet arbre un aigle qui s'y repose; vous passez par là et vous portez un fusil; tout-à-coup vous vous arrêtez, je vous vois mettre en joue l'aigle dont je parle. Voilà réalisée sous mon regard, avec des faits parfaitement identiques, la première partie de mon concept; cette première partie me rappelle le concept tout entier, et, avant que vous tiriez, j'y vois toute la suite du phénomène.

Voilà l'induction. La réalité me donne la première partie d'un phénomène perçu, et, par là, réveille en moi la perception de ce phénomène ; dans cette perception réveillée, je lis, avant qu'elle n'ait lieu dans la réalité et sous mon regard, toute la suite du phénomène. Vous ne sauriez trouver dans l'induction naturelle un seul fait qui n'ait là son explication tout entière. Je reviendrai plus tard sur ce point et je répondrai aux objections que je pressens; mais, ici, cette discussion

(*a*) Voyez ch. III, § IX.

serait mal placée et plus loin elle se présentera tout naturellement.

VI.

Voici pourtant l'intelligence définitivement constituée et nous pouvons dire ce qu'elle est, d'où elle résulte et quels sont ses facteurs. C'est la reproduction : *reproductum,* dans le moi appercevant, du monde apperçu; elle résulte d'une triple opération : — 1° de l'appréhension qui fournit les intuitions, les idées ; — 2° de la conception qui les associe et forme ainsi nos concepts ;— 3° de la perception qui retient les premières dans la déterminée spirituelle qui leur correspond, et les seconds dans la disposition apperceptive qui les constitue; elle a pour facteurs : — 1° le MOI APPERCEVANT ou l'apperception, sorte de matière molle, si je puis parler ainsi, sans forme déterminée au point de départ, mais pouvant recevoir et garder toutes les formes : véritable instrument de l'opération intellectuelle ; — 2° le MOI ACTIF ou l'activité, cause productrice et conservatrice de ces formes déterminées du moi appercevant : seul et véritable agent de l'opération intellectuelle; — 3° les RÉALITÉS APPERÇUES, le MONDE RÉEL sur lesquelles les formes dont je parle sont calquées et, pour ainsi dire, moulées par l'activité : seul légitime patron de l'opération intellectuelle. Je dis seul légitime, car il en est un autre : l'illusion. J'appelle ainsi toute idée acquise sous l'influence de laquelle l'activité peut se trouver placée et

d'après laquelle, trop souvent, elle ordonne ses intuitions ou ses perceptions sans tenir compte de la réalité qui pose sous son regard.

Voilà l'intelligence, voilà ses facteurs proprement dits et son double modèle. Nous verrons plus tard comment, sous l'influence de ce double modèle, et sans rien tirer d'ailleurs, notre intelligence actuelle s'est formée.

Je sais tellement l'impuissance de la pensée humaine à rien atteindre au-delà de ses perceptions, que je n'hésite pas à condamner, dans mon livre, toute proposition qui pourrait s'y trouver, à mon insu bien certainement, et qui, sans être l'expression fidèle d'un fait, l'analyse exacte d'une perception, pourrait inquiéter une croyance religieuse divinement établie. Mais en faisant cette déclaration, je n'entends pas soumettre mon livre à l'approbation du premier venu; je sais trop quels ridicules préjugés, quelles sottes illusions sont traités par certaines personnes avec le même respect et gardés par elles avec le même amour que les vérités les plus saintes; mais je soumets volontiers mon livre à l'approbation, au jugement de tout philosophe chrétien, et je promets d'en effacer toute proposition qu'il y condamnera.





NOTES ET ÉCLAIRCISSEMENTS.



LIVRE PREMIER.

—

(1) Page 6. — *Je sens le froid de la brise qui passe sur mon front.... je sens l'odeur des roses, des orangers.... je me sens moi-même.*

La sensation est une affection de l'âme : c'est l'âme atteinte et TOUCHÉE par une main invisible. Cette affection peut rester simple affection, simple touchement de l'âme ou revêtir différents caractères, par exemple : le plaisir, la douleur, l'émotion, la joie, la tristesse, etc. Elle peut encore être forte ou faible. Le verbe *sentir, je sens*, exprime cette affection de l'âme et n'exprime qu'elle. Mais la sensation se mêle à une foule de faits intellectuels: à la réception, et, par suite, à la perception des résistances et des odeurs, à la perception du bien et du mal moral, à la conception du beau, etc., etc.; et par métonymie, en donnant à tout le phénomène le nom du fait qui m'affecte, qui, par conséquent, m'intéresse davantage et se fait remarquer plus vite et plus fortement, je dis : — *Je sens une résistance, je sens une odeur,* pour : *j'apperçois une résistance, j'apperçois une odeur; — je sens qu'il est bien de respecter la liberté d'autrui, qu'il est mal de la violenter jamais, si ce n'est au pouvoir légitimement établi pour la maintenir entre tous, — je sens qu'il est beau de se vaincre comme Auguste, et de pouvoir dire avec lui : Je suis maître de moi comme de l'univers ;* pour : *je comprends, je vois qu'il est bien de respecter la liberté d'autrui, qu'il est mal de la violenter jamais ; je vois, je comprends qu'il est beau de se vaincre , etc.* Pour traduire rigoureusement la pensée confuse qui se trouve au fond de ces locutions, il faudrait dire : *Je sens à propos d'une résistance, je sens à propos d'une odeur, je sens et je sens fortement à propos de telle ou telle conception.* Mais si ce langage rend assez bien la vérité du phénomène, il ne rend pas la sensation, il ne rend pas l'émotion qui se mêle au phénomène, il l'exprime, voilà tout. L'humanité fera donc bien de conserver son rapide langage, et de dire : *Je sens une résistance, je sens une odeur, je sens qu'il est beau de se vaincre;* mais la philosophie doit en chercher un autre, car ce qu'elle veut avant tout c'est la vérité et l'intelligibilité, et ce langage n'est ni vrai ni intelligible.

---

(2) P. 8. — *Distinction de l'idée et du concept.*

Cette manière d'envisager le concept et l'idée m'avait toujours semblé appartenir à Kant, et c'est bien dans Kant, c'est bien dans la *Critique de la*

raison pure, qu'elle y soit ou n'y soit pas, que je l'ai prise. Mais je l'y crois encore : les idées, pour Kant, je veux dire les intuitions, ne sont-elles pas la matière première ; et le concept, n'est-ce pas la forme au moyen de laquelle je réunis cette matière, au moyen de laquelle je *pense* les intuitions ? Cependant je doute, et voici pourquoi : je trouve dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*, au mot *concept*, les lignes suivantes, reproduites depuis, par M. Bouillet, dans son *Dictionnaire des lettres*, *des sciences et des arts :* « Le mot concept (*begriff*) appartient à la philosophie de Kant, » et ce sont les traducteurs de Kant qui l'ont introduit chez nous. Les » concepts se divisent en trois classes : 1° les *concepts purs*, qui n'em- » pruntent rien de l'expérience : par exemple, la notion de cause ; — 2° les » *concepts empiriques*, qui doivent tout à l'expérience, comme la notion » générale de couleur ou de plaisir ; — 3° les *concepts mixtes*, composés » en partie des données de l'expérience et des données de l'entendement » pur. » Si ces lignes représentent bien la pensée de Kant, si les exemples qui s'y trouvent cités sont bien choisis, si Kant les eût avoués, évidemment il ne faut plus songer à lui rapporter la distinction que je fais entre le concept et l'idée : la *cause*, sans doute, est bien un concept, mais la couleur et le plaisir n'en sont pas : ce sont des intuitions, des idées ; ils représentent des matériaux pour une pensée quelconque, ils n'en contiennent pas le plan primitif ; jamais vous ne les trouverez associant en eux et donnant l'unité à plusieurs termes séparés, mais vous les trouverez toujours parmi ces termes.

J'ai donc pu croire prendre dans Kant ce que je trouvais moi-même. Quoi qu'il en soit, je maintiens vraie et nécessaire la distinction dont il s'agit, et je tâcherai de la démontrer ailleurs.

---

(3) P. 7, 8, 9. — *Analyse de la pensée.*

J'aurais pu mettre dans cette analyse, selon mes idées, un peu plus d'exactitude ou beaucoup moins ; mais, dans le premier cas, je courais le risque de n'être compris par personne ; dans le second, je redisais sur la pensée, après mille autres, ces choses sans véritable enseignement qui se trouvent partout et sont connues de tout le monde ; et de plus, je faisais un livre sans harmonie dans lequel la première partie n'avait plus de sens pour la seconde. J'ai préféré me tenir dans un juste milieu qui, sans m'ôter l'intelligibilité dont j'avais besoin en ce moment, me permettait d'être complètement vrai plus tard. J'ai donc, dans ce qui précède et dans ce qui va suivre bientôt, sacrifié un peu de la vérité de ma pensée au besoin d'être compris, mais je n'ai pas pu tout lui sacrifier. Je me suis souvenu qu'une clarté qui n'éclaire que le vide n'est pas une chose bien précieuse, ni une

qualité bien désirable. Il est temps enfin de parler de la pensée pour en dire quelque chose, il est temps de sortir sur ce point des frivolités dans lesquelles toutes nos logiques paraissent déterminées à rester; j'excepte les *Leçons de logique* de M. Charma qui sont un livre à part, dans lequel la pensée se trouve admirablement traitée.

---

(4) P. 15. — *Ces pensées supposent en moi, dans mon intelligence actuelle, les concepts de.....* ARBRE, OLIVIER.

L'olivier est, tout à la fois, une certaine couleur que connaissent parfaitement tous ceux qui ont vu un olivier, et une certaine forme sous laquelle cette couleur se trouve disposée. Le mot *olivier* représente donc à la fois une idée et un concept; mais ce qui constitue véritablement l'*olivier* ce n'est pas la couleur dont je parle, c'est la forme; et la preuve c'est que je reconnaitrai tout aussi bien un olivier représenté linéairement que peint sur un tableau. Le mot *olivier* représente donc un concept bien plutôt qu'une idée. Il en est absolument de même du mot *arbre*, des mots *cheval*, *maison*, *rose*, *fleur*, etc. Tous ces mots en effet représentent des formes, des arrangements possibles pour toute couleur : ce sont des concepts et non des idées. Il y a pourtant dans ce que je dis ici une petite inexactitude, mais très-peu importante, et la distinction qui la ferait disparaitre se comprendra mieux plus tard.

---

(5) P. 15. — *Ces pensées supposent en moi..... le concept de substance..... l'idée de substance.*

Je distingue en effet et l'on doit distinguer l'idée de substance du concept de substance : l'idée de substance c'est l'intuition vague d'un certain subsistant, d'un certain *substratum;* le concept de substance c'est l'idée de la manière dont ce subsistant ou *substratum* se trouve dans les objets apperçus : l'idée de substance, c'est le QUOD *sub-stat;* le concept de substance, c'est le *sub-stat* même.

---

(6) P. 16. — *Celui-ci est un point, celui-là une ligne droite..... cet autre, une superficie.*

En général, tous ces faits sont sans formes bien déterminées; mais nous leur donnons soit la forme des parties du corps dans lesquelles nous les trouvons, soit celle des objets auxquels nous les rapportons, soit, sous l'influence de toute autre illusion, telle ou telle forme connue. Mais tous ces faits ont une étendue bien réelle.

---

(7) P. 18, 19.— *Je place les odeurs dans mon nez, les sons dans mon oreille.*

Il s'agit ici, bien entendu, de mon nez et de mon oreille tels que je les sens, tels qu'ils me sont donnés par le tact tout seul, non tels que je les connais par la vue et le toucher réunis. Il est important, nous le verrons plus loin, de ne pas confondre ces deux idées ni ces deux choses.

---

(8) P. 22, 23. — *Analyse du bruit du vent dans la tête du pin.*

Tout le monde peut-être ne connaît pas ce bruit singulier, tout le monde surtout ne l'a pas entendu au sommet d'une montagne, dans la tète élevée et isolée d'un pin solitaire; mais tout le monde connaît le bruit du vent dans les sapins, dans les arbres d'une forêt, le long des vallées, au fond des grottes profondes, dans les espaces vides du ciel, et la nuit dans les rameaux; tout le monde connait le murmure des eaux courantes, le bruit lointain des torrents et des cascades, les cris nocturnes de l'orfraie et du hibou, les aboiements des chiens durant la nuit, et tous ces autres bruits *étranges, mystérieux, indécrits,* comme les appelle G. Sand, que l'on entend partout quand on n'est pas absorbé par les intérêts matériels.

Surpris de ces bruits étranges, les premiers habitants de la terre avaient peuplé de nymphes leurs bois et leurs grottes, et l'air avait ses génies particuliers. Mais aujourd'hui nous ne nous étonnons plus de ces choses, nous les connaissons, nous savons ce qu'elles sont : ce bruit, me disait autrefois ma mère, c'est l'eau du moulin de *Breuilly;* ces hurlements plaintifs, c'est la chienne *à Beaufils* qui a froid dans sa loge. Nous avons tous ainsi, savants comme ignorants, ignorants comme savants, des systèmes faits sur tout et nous ne voyons plus dans les choses qui nous entourent que ce que nous y plaçons : de là notre indifférence si souvent stupide (*a*). Seul le poète, ce naïf enfant de Dieu, qu'on appelle un homme d'imagination, sans doute parce qu'il n'invente rien et se contente, *miroir pensant de la nature,* comme l'a dit M. de Lamartine, de la refléter telle qu'elle est; seul le poète

(*a*) *Magnitudinem rerum consuetudo subducit,* a dit Sénèque (Q. N., lib. VII, I); mais cela n'est pas exact : l'habitude de voir les choses ne leur ôte pas leur grandeur, leur étrangeté, leur poésie, c'est le contraire qui est vrai. En voyant souvent une chose nous ne nous familiarisons point avec elle, comme on dit, mais nous essayons de la comprendre, nous l'analysons au moyen de nos idées acquises, et, par là, nous arrivons toujours à lui substituer une autre chose parfaitement connue, quelque chose par conséquent de bien petit, de bien pauvre, de bien vide : une véritable niaiserie ! C'est ainsi que partout la réalité avec ses mystères disparaît pour nous et est remplacée par un fantôme, par une ombre, par un masque.

admire encore toutes ces choses et trouve aux bruits dont je viens de parler tout-à-l'heure un sens mystérieux.

I. « J'ai beau faire, j'ai le malheur de ne rien trouver dans les mots et dans » les sons de ce qu'il y a dans un rayon de soleil ou dans un murmure de » la brise. »

(G. Sand, *Histoire de ma vie*, IIIe p., ch. 8.)

Qu'y a-t-il donc dans un rayon de soleil ? et qu'est-ce que Mme Sand peut trouver dans un murmure de la brise ? Pardon, Madame, mais vos lecteurs vont vous trouver bien naïve ; il n'y en a pas un qui ne sache très-bien tout ce qu'il y a dans un murmure de la brise, et qui ne soit capable de vous le dire : demandez cela surtout aux physiciens, ils le savent parfaitement !

II. « Cependant ces grands corps insensibles (les arbres d'une forêt agitée » par le vent) font entendre des bruits profonds et mélancoliques. Ce ne » sont point des accents distincts ; ce sont des murmures confus, des sons » monotones parmi lesquels se font entendre des bruits sourds et profonds » qui nous jettent dans une tristesse pleine de douceur..... il me semble » qu'ils me parlent, comme ceux de Dodone, un langage mystérieux ; ils » me plongent dans d'ineffables rêveries qui souvent ont fait tomber de » mes mains les livres des philosophes. »

(Bernardin de Saint-Pierre, *Harm. de la nat.*, tom. I.)

III. « On entend sortir du fond des bois une sorte de rumeur menaçante » qui se compose du cri des branches sèches, du frôlement des feuilles qui » tombent, de la plainte confuse des bêtes de proie, de rumeurs, de soupirs, » de gémissements quelquefois semblables à des voix humaines qui étonnent l'oreille et saisissent le cœur. »

(Charles Nodier, *Trilby*.)

IV. « Il n'y a rien de plus religieux que les cantiques que chantent, avec » les vents, les chênes et les roseaux du désert.

» Ainsi le musicien qui veut suivre la religion dans ses *rapports* est » obligé d'apprendre l'imitation des harmonies de la solitude. Il faut » qu'il connaisse les sons que rendent les arbres et les eaux ; il faut qu'il ait » entendu le bruit du vent dans les cloîtres, et ces murmures qui règnent » dans les temples gothiques, dans l'herbe des cimetières et dans les souterrains des morts. »

....

V. « Le vent circule dans les ruines (ruines des monuments chrétiens), et » leurs innombrables jours deviennent autant de tuyaux d'où s'échappent » des plaintes ; l'orgue avait jadis moins de soupirs sous ces voûtes religieuses. »

(Chateaubriand, *Génie du Christ.*, 3e p., liv. I, ch. 1, et liv. V, ch. 5.)

VI. « Tu prends les sons que tu recueilles
» Dans les gazouillements des flots,
» Dans les frémissements des feuilles,
» Dans les bruits mourants des échos,
» Dans les voluptueuses plaintes
» Qui sortent la nuit des rameaux,
» Dans les voix des vagues éteintes
» Sur le sable ou dans les roseaux. »

(De Lamartine, *Harmonies P. et R.* au Rossignol.)

VII. « L'onde qui baise ce rivage
» De quoi se plaint-elle à ses bords ?
» Pourquoi le roseau sur la plage,
» Pourquoi le ruisseau sous l'ombrage,
» Rendent-ils de tristes accords ?
» De quoi gémit la tourterelle
» .... Dans le silence des bois ?

(De Lamartine, *Nouvelles Médit.*, les Préludes.)

VIII. « L'ombre des noirs sapins me voile le croissant;
» Sa mobile blancheur semble sous ce nuage
» Une neige qui tombe et fond sur le feuillage !
» — Au doux vent que ma joue à peine a ressenti,
» Quel immense soupir de leur cime est sorti ?
» Il naît, il gronde, il baisse.... il meurt, c'est la tempête....
....
» Non, c'est un souffle mort dont la nuit les effleure.
» Oh ! qu'à présent la brise avec tendresse y pleure !
» N'est-ce pas le soupir de quelque esprit ami
» Qui dans ces sons si doux se dévoile à demi,
» Vient prêter à ces vents leur douce voix de femme,
» Et par pitié pour nous pleurer avec notre âme ?
» Arbres harmonieux, sapins, harpe des bois,
» Où tous les vents du ciel modulent une voix,
» Vous êtes l'instrument où tout pleure, où tout chante,
» Où de ses mille échos la nature s'enchante,
» Où dans les doux accents d'un souffle aérien
» Tout homme a le soupir d'accord avec le sien !
» Arbres saints qui savez ce que Dieu nous envoie,
» Chantez, pleurez, portez ma tristesse ou ma joie.
» Seul il sait, dans les sons dont vous nous enchantez,
» Si vous pleurez sur nous, ou bien si vous chantez ! »

(De Lamartine, *Jocelyn*, 2ᵉ époque. Grotte des aigles, 17 avril 1793

IX. « Ah ! quand les vents de l'automne
» Sifflent dans les rameaux morts,
» Quand le brin d'herbe frissonne,
» Quand le pin rend ses accords,
» Quand la cloche des ténèbres
» Balance ses glas funèbres,
» La nuit, à travers les bois,
» A chaque vent qui s'élève,
» A chaque flot sur la grève,
» Je dis : N'es-tu pas leur voix (la voix des morts) ? »

(De Lamartine, *Harmonies poétiques et religieuses*, Pensée des morts.)

X. « Vox quoque per lucos vulgo exaudita silentes
» Ingens................ nec cessavit, et alte
» Per noctem resonare lupis ululantibus urbes. »

(Virgile, *les Géorgiques,* chant I.)

XI. « Stenio aimait à passer les nuits enveloppé de son manteau, au bord » des cascades, sous l'abri religieux des grands cyprès sauvages dont les » muets et immobiles rameaux étouffent l'haleine des brises. Sur leur cime » épaisse s'arrêtent les voix errantes de l'air, tandis que les notes profondes et » mystérieuses de l'eau qui s'écoule sortent du sein de la terre et s'exhalent » comme des chœurs religieux du fond des caves funèbres. »

XII. « Entendez-vous le bruit qui monte et descend de toutes parts ? les » torrents qui pleurent et sanglotent comme des âmes malheureuses, les » cerfs qui brament d'une voix plaintive et passionnée, la brise qui » chante et rit dans les bruyères, les vautours qui crient comme des femmes » effrayées ? et ces autres bruits étranges, mystérieux, *indécrits*, qui grou- » dent sourdement dans les montagnes ? ces glaces colossales qui craquent » dans le cœur des blocs ? ces neiges qui s'éboulent et entraînent le sable ? » ces grandes racines d'arbres qui luttent incessamment avec les entrailles » de la terre, et qui travaillent à soulever le roc et à fendre le schiste ; ces » voix inconnues, ces vagues soupirs que le sol, toujours en proie aux souf- » frances de l'enfantement, exhale ici par ses flancs entrouverts ? »

(George Sand, *Lelia*, XXIII et XXIX.)

Laissez les auteurs de ces différents passages, Virgile, Lamartine, G. Sand, mêler au phénomène qui les émeut certaines idées du monde connu, et tenter en passant, sans y attacher plus d'importance, une explication scientifique, peut-être vraie, peut-être fausse, de ce phénomène, cela ne fait rien à la chose : un fait reste toujours, c'est que tous ces écrivains, tous ces poètes ont entendu les bruits dont je parle, et les ont trouvés pleins de mystères étranges et, pour ainsi dire, de souvenirs oubliés.

XIII. Je terminerai ces citations poétiques, que je mets ici sans ordre,

comme la mémoire me les rappelle, par un passage admirable de Mme de Staël sur la musique :

« De tous les beaux-arts la musique est celui qui agit le plus immédiatement sur l'âme. Les autres la dirigent vers telle ou telle idée ; celui-là seul s'adresse à la source intime de l'existence et change en entier la disposition intérieure. Ce qu'on a dit de la grâce divine, qui tout-à-coup transforme les cœurs, peut, humainement parlant, s'appliquer à la puissance de la mélodie ; et, parmi les pressentiments de la vie à venir, ceux qui naissent de la musique ne sont pas à dédaigner. »

» IL SEMBLE QU'EN ÉCOUTANT DES SONS PURS ET DÉLICIEUX ON EST PRÊT A SAISIR LE SECRET DU CRÉATEUR, A PÉNÉTRER LE MYSTÈRE DE LA VIE. Aucune parole ne peut exprimer cette impression.... il n'y a que le regard qui puisse en donner quelque idée ; LE REGARD DE CE QU'ON AIMA, LONG-TEMPS ATTACHÉ SUR VOUS, ET PÉNÉTRANT PAR DEGRÉS TELLEMENT DANS VOTRE CŒUR QU'IL FAUT A LA FIN BAISSER LES YEUX POUR SE DÉROBER A UN BONHEUR SI GRAND ; AINSI LE RAYON D'UNE AUTRE VIE CONSUMERAIT L'ÊTRE MORTEL QUI VOUDRAIT LE CONSIDÉRER FORCÉMENT.

» Les paroles que l'on chante ne sont pour rien dans l'émotion que produit la musique, à peine quelques mots d'amour et de mort dirigent-ils de temps en temps la réflexion : mais plus souvent le VAGUE de la musique se prête à tous les mouvements de l'âme, et CHACUN CROIT RETROUVER DANS CETTE MÉLODIE, comme dans l'astre pur et tranquille de la nuit, L'IMAGE DE CE QU'IL SOUHAITE SUR LA TERRE.

» La gaité même que la musique *bouffe* sait si bien exciter n'est point une gaité vulgaire qui ne dise rien à l'imagination. Au fond de la joie qu'elle donne, il y a des sensations poétiques, une rêverie agréable que les plaisanteries parlées ne sauraient jamais inspirer. »

(Mme DE STAEL, *Corinne*, liv. IX, ch. 2.)

Voilà des choses bien admirables ! qui jamais a pu les expliquer? qui jamais a pu dire pourquoi la musique nous faisait plaisir? Nous sommes, dit-on quelquefois, organisés pour sentir la musique ; de là le plaisir, de là l'émotion qu'elle nous cause. A merveille ! mais cette organisation en quoi consiste-t-elle? qu'est-elle et où la placez-vous? La placez-vous dans le corps, dans le nerf acoustique, dans le cerveau? Alors, ou c'est quelque chose d'inintelligible, c'est-à-dire, pour nous, êtres intelligents, une véritable étourderie ; ou bien c'est de la figure et du mouvement, rien de plus. Mais comprenez-vous qu'un mouvement, produit dans les fibres du nerf acoustique, puisse, en arrivant à l'âme, produire, en elle, l'émotion et ses mystères : la *joie*, la *tristesse*, la *rêverie ;* si déjà l'âme ne possède en soi un principe fécondant qui puisse tirer l'émotion du bruit produit, comme parfois d'un son de voix qui traverse l'espace, venant je ne sais d'où, elle tire,

au moyen d'un souvenir, un ravissement passager qui n'existe que pour elle. Pourquoi, si vous ne le comprenez pas, le dites-vous? Pourquoi dire une chose qui n'est plus intelligible, puisqu'alors cette chose n'est plus humaine? Nous sommes des êtres intelligents, tout ce qui n'est pas intelligible n'est pas fait pour nous. Un fait inintelligible est malgré cela toujours admissible, car c'est un fait; mais une explication scientifique inintelligible ne l'est pas, car c'est un rêve : *dans nos plus grands excès que l'intelligence du moins nous soit toujours sacrée,* si la vérité ne l'est pas.

---

(9) Page 24. — *Ces pensées supposent en moi certaines idées sans lesquelles elles ne pourraient s'établir; mais ces idées n'ont plus de nom, plus de forme déterminée : d'où viennent-elles? que représentent-elles? je ne saurais le dire, mais je devais constater leur présence dans mon intelligence actuelle.*

La mémoire renferme d'immenses richesses à peine soupçonnées : là se trouvent enfouis tous les faits dont se compose la vie complète du moi. Que de précieux *fossiles* la science pourrait en tirer, si elle le voulait, pour faire l'histoire de l'âme humaine. C'est dans la mémoire que l'homme trouvera, s'il doit le trouver un jour (*a*), le secret de son origine et par suite de sa destinée. Mais cette mine si riche n'a pas encore été fouillée, si ce n'est par les poètes et les romanciers. Voilà pourquoi, quand il est question de notre origine et de notre destinée, c'est dans les livres des poètes et non dans ceux des philosophes qu'il faut aller chercher la vérité : un vers de Lamartine ou de lord Byron (*b*), tel ou tel passage de *Lélia* en savent plus sur l'âme humaine qu'Aristote, Platon, Leibnitz, Kant et tous les philosophes. Oh! ne méprisons pas la poésie! ne rions pas du poète! Le poète sait beaucoup moins bien que le savant et le philosophe; mais il sait beaucoup plus, et son savoir n'est pas comme le nôtre tourmenté par le doute et l'inquiétude. Ne faites pas attention à ce que dit le poète, les mots chez lui n'ont pas toujours un sens pour l'intelligence; mais la mémoire, et non

(*a*) J'entends par lui-même bien entendu, car le trouver autrement n'est pas le trouver, c'est le recevoir.

(*b*) « La vraie poésie n'exprime qu'une chose, les tourments de l'âme humaine devant » la question de sa destinée. C'est là, Messieurs, de quoi parle la véritable lyre, la » lyre des grands poètes, celle qui vibre avec une monotonie si mélancolique dans les » poésies de Byron, dans les vers de Lamartine. (Th. Jouffroy, *Mélang. phil.*). » M. Jouffroy aurait pu se ranger parmi ces grands poètes et ajouter : dans les *Mélanges philosophiques*, si ce bel ouvrage eût alors existé.

l'imagination, comme on le dit, sait leur trouver un sens mystérieux (c).

Les sons ne sont pas les seuls faits qui sachent réveiller en nous ces vagues et mystérieux souvenirs d'un monde oublié. Les objets de la vue ont le même caractère et possèdent la même propriété, ainsi que les odeurs. Le tact et le gout ne sont pas sous ce rapport, comme on l'a dit, des sens complètement disgraciés : le monde des résistances et celui des saveurs, qui nous sont livrés par ces deux sens, ont aussi leurs mystères.

Que faut-il conclure des faits qui précèdent ? rien assurément, rien, Dieu merci ! la conclusion qui, hors du monde connu, va d'un fait observé à un fait qui ne l'est pas, est une étourderie dans laquelle, tant que Dieu me conservera ma liberté, je promets bien de ne jamais tomber. Je pose un fait, et je ne cherche pas à l'expliquer : IL Y A DANS L'AME HUMAINE DES NOTIONS ÉTRANGES, SANS NOM DANS LA LANGUE, QUI NE REPRÉSENTENT RIEN DE CONNU, RIEN DE DÉTERMINÉ, QUI N'ONT PAS ÉTÉ ACQUISES ICI-BAS ET QU'ON DIRAIT DES SOUVENIRS D'UN MONDE OUBLIÉ. Que représentent ces idées, ces notions ? d'où viennent-elles ? encore un coup, je ne le sais pas : étudions la mémoire et peut-être nous le saurons un jour.

---

(10) P. 31. — *Je m'apperçois dans l'apperception actuelle.*

Le lecteur a déjà remarqué sans doute que, pour plus de facilité, je prends le mot apperception dans deux acceptions différentes : 1° activement, *apperceptio*, pour le moi appercevant ; 2° passivement, *apperceptum* ou *apperceptа*, pour le monde apperçu.

---

(11) P. 32. — *Ces objets sont des couleurs sans épaisseur....* et plus haut : *Ces objets n'ont pas trois dimensions, ils ne sont pas dans l'espace.*

Les objets, pour la vue, sont tous dans un même plan. C'est là une vérité devenue banale, et je n'insisterais pas si je n'avais, sur ce point, à

(c) Si vous prenez le poète dans les mots mêmes, vous le trouverez souvent vide de sens ou rempli d'erreurs. Voilà pourquoi il peut y avoir du danger à lire les poètes quand on n'est pas poète soi-même. Il faut lire les poètes comme on lit une prière, non comme on lit un traité de géométrie ; il faut lire les poètes comme ce curé profondément catholique qui, depuis trente ans, faisait, sans s'en appercevoir, ses méditations dans un livre protestant. Demander compte au poète des mots dont il se sert et des formes qu'il emploie c'est tout à la fois une injustice et un contre-sens. Ce qu'il y a de vrai dans le poète c'est la rêverie profonde dans laquelle il nous jette; qu'importent les mots, qu'importe la forme sous lesquels il s'est momentanément placé pour la produire ? Le *Manfred* de lord Byron, faux certainement dans la forme, n'en est pas moins une admirable et saisissante vérité. *Lisez les poètes,* disait un jésuite de la restauration, l'abbé de Prémord, *tous sont religieux :* il avait raison ; mais, pour les lire, il faut être poète soi-même.

relever non pas assurément une erreur, ce ne peut pas en être une, mais une expression qui pourrait induire dans une erreur.

« On doit à M. Weathstone des expériences nombreuses qui montrent » une différence essentielle entre la vision avec les deux yeux et la vision » avec un seul œil. Il résulte, de ces expériences, que ce n'est qu'avec les » deux yeux qu'on peut avoir une perception nette du relief des corps, » c'est-à-dire de leurs trois dimensions. »

(A. GANOT, *Traité élémentaire de physique.*)

Il ne s'agit pas, dans ces lignes, du relief proprement dit : *eminentia*, — il n'y a pas de relief sans profondeur, ni de profondeur vue sans une apperception de l'espace ; si les yeux appercevaient le relief, ils appercevraient l'espace ; — mais de quelque chose qui lui ressemble en effet beaucoup ; il s'agit de son image, de sa perspective, de sa forme ; en un mot, de sa projection sur un plan. Sans doute *les deux yeux nous donnent la perception nette du relief d'un corps*, *c'est-à-dire de ses trois dimensions ;* mais tout cela dans un même plan, dans un seul et même plan. Il en est, de ce prétendu relief, comme de ces belles galeries que l'on voit au théâtre, que l'on jurerait réelles, et qui existent tout simplement sur une toile tendue au fond de la scène.

---

(12). P. 53. — *L'aveugle de Cheselden, après l'opération qui venait de lui donner la vue, plaçait ce plan des couleurs sur ses yeux ou dans ses yeux.*

Dans ou *sur :* on s'est disputé pour savoir laquelle de ces deux manières de s'exprimer avait dû prendre le jeune Anglais opéré par Cheselden. Cette dispute tenait à des préoccupations scientifiques qui ne troublaient pas le jugement du jeune Anglais. Il n'avait pas, lui, cette idée de l'œil que la science nous donne à quinze ou vingt ans ; c'est-à-dire, d'un globe contenu dans une boite osseuse et renfermant une chambre interne, au fond de laquelle, sur une membrane particulière, viendraient se peindre les objets extérieurs ; idée due à l'imagination travaillant sur les données de la vue et du toucher, et tâchant de les accorder dans une image, peut-être vraie, peut-être fausse, mais en tout cas non donnée par l'observation. L'œil, pour lui, c'était la notion, l'image, obtenue par le toucher, de cette petite superficie globeuse de la tête que je trouve en portant et promenant l'extrémité de mes doigts sur mes yeux. Eh bien ! cette petite superficie globeuse lui parut, après l'opération, dans un état différent de celui où elle était auparavant ; elle lui sembla modifiée d'une certaine manière qu'il ne connaissait pas. Voilà la vérité ; voilà le fait tel qu'il le voyait, peu importe maintenant le mot dont il s'est servi pour le dire : *sur* ou *dans*, cela ne fait rien : le rapport est toujours celui que nous ve-

nons d'indiquer. Mais si l'on y fait attention, si l'on réfléchit à la nature du phénomène qui se montrait alors au jeune opéré et aux seules idées qu'il avait pour analyser ce phénomène et le juger, on reconnaîtra qu'il a dû, en effet, se servir du mot employé par Cheselden dans son rapport, ou d'un mot parfaitement équivalent : « Lorsque le jeune homme commença » à voir, dit Cheselden, il était si loin de porter un jugement sur les dis- » tances, qu'il croyait que tous les objets, sans exception, TOUCHAIENT ses » yeux, ainsi qu'il s'exprimait lui-même, comme ce qu'il touchait lui » touchait la peau. » N'allons pas d'ailleurs supposer que ces objets dont parle Cheselden, ces couleurs déterminées que le jeune homme voyait sur ses yeux, il les jugea, dès le premier moment, comme étant les objets matériels auxquels il s'était heurté jusque-là, ce serait une grave erreur. Ne nous laissons pas non plus tromper par l'idée assurément très-fausse que nous nous faisons aujourd'hui de la grandeur de l'œil, c'est-à-dire de la grandeur de cette petite superficie globeuse dont je parlais tout-à-l'heure : cette idée n'est pas du tout celle que se faisait de cette grandeur le jeune homme opéré par Cheselden. (V. liv. II, ch. III, 2e D, § III.)

---

(13) P. 36 et 37. — *Mais ce monde si brillant, ce monde sans mystères pour l'apperception intérieure qui le parcourt et le visite, reste fermé au physiologiste, au médecin, en un mot, à tout observateur étranger qui regarde du dehors : qui voit, qui touche, mais ne sent pas. Le médecin ne pénètre dans ce monde que par induction, le malade au contraire y pénètre directement ; par conséquent lui seul ici est un bon juge et un juge compétent, malgré ce qu'a pu dire de nos jours un médecin célèbre qui veut rendre à la médecine, comme lui appartenant, l'étude des faits psychologiques.*

Je veux parler de F. J. V. BROUSSAIS. Broussais a été un médecin célèbre, et je le crois un grand médecin ; il eût pu être aussi un grand philosophe s'il eût voulu ; mais sur ce point ses études ont évidemment manqué de profondeur. Mais laissons à ses biographes le soin de juger Broussais, laissons-leur dire ce qu'il fut et ce qu'il ne fut pas, et parlons de sa prétention.

« Au médecin seul, dit Broussais, il appartient de parler de l'homme, » car lui seul le connaît bien, l'ayant étudié dans l'état sain et dans l'état » malade (*a*). C'est absolument comme si mon médecin, qui se porte admirablement, Dieu merci ! qui s'est toujours admirablement porté, pré-

(*a*) Voyez *De l'irritation et de la folie* : 1o préf., p. LXXIX et LXXX ; 2o tom. II, p. 9, enfin partout.

tendait mieux connaître l'homme malade que je ne le connais moi-même (*a*). Entendons-nous, Messieurs les Médecins, s'il vous plait, et surtout pas de méprise : l'homme vous échappe entièrement et vous échappera toujours aussi bien que le malade ; la seule chose qui tombe sous votre regard, la seule qu'il vous soit donné d'étudier, c'est la forme humaine. Que vous opériez sur un vivant ou sur un mort, c'est toujours un cadavre qui pose devant vous. Ce cadavre, vous le connaissez bien mieux que moi, je l'avoue; mais le malade, je le connais mille fois mieux que vous. La forme humaine est partout et vous pouvez l'étudier partout ; le malade n'est qu'en vous et vous ne pouvez l'y trouver que par le sens intime. Si Dieu vous a faits assez heureux pour ne pas l'y trouver encore, vous ne le connaissez absolument pas.

Ecoutons deux hommes éminents, étrangers tous les deux à ces petites querelles, Méry et Laplace, faire la part du médecin et celle du philosophe.

« Nous autres anatomistes, disait souvent Méry, nous sommes, relative- » ment au corps humain, comme les crocheteurs de Paris qui en con- » naissent toutes les rues jusqu'aux plus petites et aux plus écartées, mais » qui ne savent pas ce qui se passe dans les maisons (*b*). » — Ce qui se passe dans les maisons, voilà la part du philosophe.

« Aux limites de la physiologie visible commence une autre physiologie » dont les phénomènes, beaucoup plus variés que ceux de la première, sont » comme eux assujétis à des lois qu'il est très-important de connaître. Cette » physiologie, que nous désignerons sous le nom de *psychologie*, est sans » doute une continuation de la physiologie visible. Les nerfs, dont les fila- » ments se perdent dans la substance médullaire du cerveau, y propagent » les impressions qu'ils reçoivent des objets extérieurs, et ils y laissent des » impressions permanentes qui modifient, d'une manière inconnue, le » *sensorium* ou siège de la pensée. Les sens extérieurs ne peuvent rien » apprendre sur la nature de ses modifications étonnantes par leur infinie » variété et par la distinction et l'ordre qu'elles conservent dans le petit » espace qui les enferme. Mais en appliquant aux observations du sens » interne, qui peut seul les appercevoir, la méthode dont on fait usage » pour les observations des sens externes, on pourra porter dans la théorie

(*a*) Pardon, cher Docteur, mais en parlant ainsi de votre personne je n'ai pas cru manquer au respect mêlé d'admiration que j'ai pour vous, ni à la reconnaissance que je vous dois : oh ! jamais je n'oublierai que, parmi bien des médecins, vous seul vous m'avez non pas guéri, la chose était sans doute impossible, mais toujours soulagé ; recevez-en ici, cher et bien-aimé Docteur, toute ma reconnaissance.

(*b*) Voyez 1o, dans la biographie de Michaud, l'article Méry ; 2o dans Fontenelle, *l'Eloge de M. Méry ;* 3o dans *les nouveaux Eléments de physiologie,* par le baron Richerand, 10e édition, le ch. VIII, CXLIX.

» de l'entendement humain la même exactitude que dans les autres branches de la physiologie naturelle (*a*). » — Ne faites pas attention aux erreurs presque niaises dans lesquelles Laplace tombe ici après Descartes ; voyez seulement sa pensée : Au-delà des limites où finit le corps humain, se trouve un monde qui échappe entièrement aux sens extérieurs, par conséquent, au physiologiste : voilà la part du philosophe.

Le corps humain senti par le tact, et le cerveau connu par le sens intime, sont deux mondes profondément distincts, profondément séparés du corps humain et du cerveau, perçus par la vue et le toucher, dont les sciences par conséquent doivent rester distinctes : vouloir passer par induction, par conclusion, par raisonnement de l'un de ces mondes à l'autre, et déduire, par exemple, la science du corps *sensible* de la science du corps visible et tangible, c'est ignorer complètement la nature du raisonnement et s'en servir comme l'animal le moins intelligent pourrait le faire d'un compas : c'est être fou, non pas à lier, comme me le disait un jour un ennemi trop emporté de la phrénologie, mais à mépriser et à fuir. Tout ce que nous pouvons faire, c'est de rechercher les lois qui enchaînent ces deux ordres de phénomènes l'un à l'autre ; mais n'allons pas conclure de ces rapports purement législatifs à une intimité plus profonde qui n'est peut-être qu'une erreur, qui n'est du moins et ne saurait être qu'une pure hypothèse.

« L'état maladif du cerveau nous ôte, dites-vous, nos facultés morales » sans nous ôter la vie. Les facultés morales tiennent donc au cerveau (*b*). » Oui, nos facultés morales tiennent au cerveau, c'est-à-dire à cette membrane colorée plus ou moins étendue que me livre la vue; mais de quelle manière y tiennent-elles ? tiennent-elles à cette membrane comme un mode à sa substance ? ou bien comme un effet à la cause qui le produit ? ou bien encore comme un phénomène à sa condition, à sa loi ? ou enfin de cent autres manières que je n'ai vues nulle part, dont par suite je n'ai point d'idée et que, pour cette raison, je ne saurais concevoir ni dire ? répondez, si vous l'osez.

Il est si vrai que le médecin ne connaît que la forme humaine, que trop souvent, hélas ! il nie la maladie parce qu'il ne trouve rien de changé dans l'état normal de cette forme. Combien en ai-je rencontrés qui ont voulu me persuader que la douleur dont je souffrais était imaginaire ! habiles gens, qui niez déjà le malade, vous nieriez bientôt l'homme si on vous le donnait à étudier ! Qu'avez-vous fait déjà du sentiment religieux et de l'enthousiasme ? Ne les avez-vous pas souvent traités comme certaines de

(*a*) Laplace, *Introduction à la théorie analytique des probabilités*, édition de 1847, p. CXXXVI.

(*b*) Broussais, *De l'irritation et de la folie*, tom. I, ch. V, p. 520 dans la 2e édition.

nos maladies tout aussi réelles, mais tout aussi peu connues de vous, d'imaginations, de maladies imaginaires?

---

(14) P. 42. — CE MONDE EXISTE ET IL EST APPERÇU, *l'apperception le montre et ne le produit pas.*

PHILONOUS. — « Nous convenons donc ensemble de ce point, que les » choses *sensibles sont les seules qui soient apperçues immédiatement.* » Je vous prie de me dire de plus si nous appercevons, par la vue, autre » chose que les couleurs et les figures; par l'ouïe, autre chose que les sons; » par l'organe du palais, autre chose que les saveurs; par l'odorat, autre » chose que les odeurs; enfin, par le toucher, autre chose que les qualités » tactiles? »

HYLAS. — « Non sans doute. »

PHILONOUS. — « La réalité des choses sensibles consiste-t-elle dans la qua- » lité qu'elles ont d'être apperçues; ou bien y aurait-il en elles quelque » chose qui différât de la qualité qu'elles ont d'être apperçues, ou qui ne se » rapportât point à l'esprit qui les apperçoit? »

HYLAS. — EXISTER EST UNE CHOSE ET ÊTRE APPERÇU EN EST UNE AUTRE. »

PHILONOUS. — « Je ne parle ici que des choses sensibles, et je vous de- » mande si, par leur existence réelle, vous entendez une substance exté- » rieure à l'esprit, et qui emporte autre chose que la qualité d'être ap- » perçue? »

HYLAS. — « J'ENTENDS PAR LA QUELQUE CHOSE DE RÉEL ET D'ABSOLU, QUI DIFFÈRE » SANS DOUTE DE LA QUALITÉ D'ÊTRE APPERÇU, ET QUI NE SE RAPPORTE EN AUCUNE » MANIÈRE AUX PERCEPTIONS QUE L'ESPRIT PEUT EN AVOIR. »

(BERKELEY, *Dialogues entre Hylas et Philonous*, premier dialogue.)

Je pense absolument comme Hylas, et l'humanité tout entière pense comme nous deux. Mais Philonous, je voulais dire Berkeley, pense autrement; il va démontrer à Hylas — Dieu nous garde de le suivre dans cette longue et fatigante démonstration dont l'équivoque et la confusion contiennent tout le mystère —il va, dis-je, démontrer à Hylas que « la couleur, » la résistance, la chaleur, le son, l'odeur, la saveur, en un mot toutes les » choses apperçues par les sens, sont des idées; qu'elles n'ont de réalité » que dans l'esprit dans lequel elles existent non par manière de mode ou » de propriété, mais comme une chose apperçue dans celle qui l'apper- » çoit.... en un mot, que leur existence consiste seulement dans la qualité » qu'elles ont d'être apperçues (voir tout le premier dialogue et le troisième); » il va même lui démontrer, si Hylas insiste, que c'est là l'opinion com- » mune. »

HYLAS. — « J'avoue que je suis entièrement satisfait des réponses que » vous venez de faire à mes deux objections. Mais sérieusement pensez-

» vous que l'existence réelle des choses sensibles ne consiste en autre chose » qu'en la qualité qu'elles ont d'être apperçues? Si cela est, comment a-t-il » pu arriver que tous les hommes aient de concert jugé à propos de faire » une distinction entre l'une et l'autre de ces deux choses? Prenez le pre- » mier homme que vous rencontrerez; faites-lui la question, et il vous ré- » pondra qu'être apperçu est une chose, et qu'exister en est une autre. »

PHILONOUS. — « Je consens, Hylas, d'en appeler au sens qu'on donne or- » dinairement à ce mot *existence*, pour justifier la vérité de mon sentiment. » Demandez à ce garçon jardinier pourquoi il pense que ce cerisier existe » dans ce jardin, et il vous dira que c'est parce qu'il le voit, parce qu'il » l'apperçoit par ses sens; demandez-lui pourquoi il juge qu'il n'y a point » d'oranger dans ce même jardin, et il vous répondra que c'est à cause qu'il » n'y en apperçoit point. Ce qu'il apperçoit par ses sens c'est ce qu'il ap- » pelle *être réel*, et qu'il dit exister (3e dialogue). »

Je réponds à la place d'*Hylas* : La question faite par vous au garçon jardinier n'est pas celle que vous deviez lui faire, mais celle-ci : *Ce cerisier existe-t-il parce que nous l'appercevons, ou bien l'appercevons-nous parce qu'il existe?* Faites-lui cette question et vous pouvez être sûr de la réponse. Quoi! au lieu de demander à ce garçon jardinier son opinion sur la question débattue entre vous et moi pour savoir comment il la résout dans son simple bon sens, vous lui demandez le motif de son jugement sur cette autre question : *Ce cerisier existe-t-il ou n'existe-t-il pas?* Il y a ici plusieurs questions confondues, laissez-moi les démêler et les poser successivement à cet homme, puis écoutez ses réponses : *Ce cerisier existe-t-il? — Oui. — Pourquoi pensez-vous qu'il existe? — Parce que je l'apperçois. — Pourquoi existe-t-il? — Je ne sais pas. — Est-ce parce que vous le voyez? — Non. — Pourquoi le voyez-vous? — Parce qu'il existe et que je suis doué de la faculté de voir.* Ce que nous appercevons, nous le disons réel sans doute, et cela par la raison que nous l'appercevons; mais il n'est pas réel par cela que nous l'appercevons : l'apperception est la raison pour laquelle nous le disons réel, c'est le motif de notre jugement sur sa réalité; ce n'est pas la raison de sa réalité.

C'est ainsi que Berkeley marche toujours : confondant tout, les questions et les idées, équivoquant sur les mots; et c'est par là qu'il arrive à cette conclusion étrange et tout-à-fait inintelligible, à cette confusion dernière : *Que les choses apperçues sont de pures idées, que leur réalité ne consiste qu'en cela qu'elles sont apperçues.*

J'ai insisté sur ce point et l'on verra bientôt pourquoi; mais je ne voudrais pas qu'on donnât à mes paroles plus d'étendue qu'elles n'en ont. Je soutiens ici, et dans le passage de mon livre auquel cette note se rapporte, la réalité du monde apperçu, je ne soutiens pas la réalité du monde matériel. Je n'apperçois pas ce monde, par conséquent je ne sais pas s'il est ou

n'est pas. L'apperception ne fait pas l'existence des choses, mais elle me la révèle ; en dehors d'elle, je ne nie rien, si vous voulez, mais je ne sais rien. Je laisse à la foi ce monde invisible, intangible, et je parle de celui qui tombe sous mon regard et sous ma main.

Pourquoi Berkeley ne s'en est-il pas tenu à montrer que la matière, humainement parlant, est un rêve, une chimère, qu'elle ne tombe sous aucun de nos sens, et que l'idée que nous en avons est une illusion ! son livre alors eût été un beau livre, car tel qu'il est c'est encore un livre admirable, c'est en philosophie un des livres peu nombreux que je voudrais avoir fait : Berkeley pouvait fonder le spiritualisme, il n'a fondé que l'idéalisme.

L'évêque de Cloyne a dit : « Soit que je monte au haut des montagnes, » soit que je descende dans les vallées, ce n'est jamais que moi que j'apper- » çois ; donc, il est possible qu'il n'existe que moi.... et Berkeley attend » encore une réponse. » (Diderot, *Vie de Sénèque*, p. 404.)

---

(15) P. 53.— *Le moi n'est pas dans tout le cerveau, mais dans une toute petite partie du cerveau : la glande pinéale, le siège propre du sentiment selon Descartes : propria sensus communis sedes (a).*

Oh ! ne vous récriez pas, Messieurs les physiologistes, vous ne tenez plus beaucoup, je le sais, à la *glande pinéale*, et moi je n'y tiens pas du tout. Mais prenez la *glande pinéale*, prenez les *ventricules du cerveau*, le *centre ovale*, le *corps calleux* ou le *cervelet*, peu importe ; prenez, si vous voulez, l'encéphale tout entier, je vous le permets ; placez-y le moi, soit en le distinguant de l'organe, soit en le confondant avec lui, je n'y tiens pas : ce que j'ai à dire n'en sera pas moins vrai, et le ridicule d'une pareille imagination n'en paraîtra pas moins. Seulement ce que je vais dire de la glande pinéale, vous le direz des différentes parties du cerveau où il vous plaira de placer le moi, vous le direz de tout l'encéphale. Est-ce ma faute à moi si vous avez si souvent varié sur la question : quel est le siège de l'âme ?

---

(16) P. 55.— *Ou le cheveu de je ne sais plus quel saint, fondateur d'un couvent de Paris, que l'on faisait baiser aux moines certain jour de l'année.*

Je ne saurais dire si cette histoire est vraie ou fausse ; je ne saurais même dire en ce moment où je l'ai prise. Quoi qu'il en soit, la voici telle que je me la rappelle. L'on conservait dans un couvent de Paris — du moins c'était la croyance du couvent — le cheveu d'un saint ; et ce cheveu, on le

(a) Voyez *la Diophique*, ch. V, § XIII.

donnait à baiser aux moines certain jour de l'année. Un jour où cette cérémonie avait lieu, un moine s'étant approché, comme tous les autres, pour baiser la bienheureuse relique, mais ne voyant rien dans les mains de l'officiant et ne sentant rien sur ses lèvres: Mon père, dit-il, approchez je vous prie un peu plus près, je ne vois pas le cheveu. Vous êtes bien incrédule, mon frère, répondit l'officiant, il y a vingt ans que je fais baiser ce cheveu aux autres, et je ne l'ai jamais ni vu ni touché.

Qu'on ne s'y trompe pas : ce que je veux ridiculiser ici, ce n'est pas une pratique religieuse, vraie ou fausse, mais assurément toujours respectable quand au-dessous d'elle se trouve une piété vraie et sincère, c'est ce qui de soi est parfaitement ridicule : c'est l'imagination humaine et ses chimères.

Quant au *rayon évanescent* de M. Cauchy, c'est dans un feuilleton du *Siècle*, 1848 ou 49, que je l'ai pris — peut-être est-ce aussi dans ce même feuilleton que j'ai pris l'histoire qui précède, mais je n'oserais pas l'affirmer. — Je ne sais ce qu'est devenu depuis ce pauvre petit *rayon évanescent ;* je serais fâché qu'il n'eût pas fait fortune : il était si gentil! puis nous avions déjà le *rayon réfléchi,* le *rayon réfracté,* le *rayon absorbé,* nous pouvions bien avoir encore le *rayon évanescent*. Il est vrai que les trois premiers représentent au moins des phénomènes et peuvent être regardés comme des hypothèses explicatives, tandis que le dernier ne représente aucun phénomène et n'explique plus rien du tout; mais qu'importe cette légère différence? elle n'empêche pas tous ces rayons-là *d'être de la même famille,* comme aurait dit Voltaire.

---

(17) P. 61.—*Ne croyez pas qu'elles soient et qu'elles soient apperçues; elles sont seulement apperçues.*

« La couleur, la résistance, la chaleur, le son, l'odeur, la saveur, en un » mot toutes les choses apperçues par les sens sont des idées; elles n'ont » de réalité que dans l'esprit dans lequel elles existent, non par manière » de mode ou de propriété, mais comme une chose apperçue dans celle » qui l'apperçoit; leur existence consiste seulement dans la qualité qu'elles » ont d'être apperçues. »

(Berkeley, citation déjà donnée, voy. la note 14).

« Le goût agréable d'un vin *est une qualité particulière du sens* du » sujet qui en jouit. Les couleurs ne sont pas des qualités des corps aux- » quels elles rapportent l'intuition; *elles ne sont non plus que des » modifications du sens de la vue* affecté par la lumière d'une certaine » façon.

» Les objets sont de purs phénomènes, par conséquent de pures modi- » fications de notre sensibilité.

» Sans le rapport à une conscience au moins possible, un phénomène ne

» pourrait jamais devenir un objet de la connaissance, et par conséquent
» ne serait jamais rien pour nous ; *et comme il n'a en soi aucune réalité*
» *objective, et qu'il n'existe que dans la connaissance, il ne serait rien*
» *nulle part.*

» *Les phénomènes ne sont que des objets de la conscience*, ils ne dif-
» fèrent nullement de l'appréhension. »

(KANT, *Raison pure*, 1° *Esthétique*, section I.—2° *Logique*, *Déduction des concepts intellectuels purs*, section III. — 3° *Logique*, *Analogies de l'expérience, seconde analogie*.)

Je ne cite pas d'autres philosophes, mais je pourrais les citer tous ; si leur langage est moins positif, leur pensée l'est tout autant. Quant aux physiologistes proprement dits, écoutez, c'est presque le même langage :

« Ainsi lumière, son, goût, odeur, sensation générale, ne sont que des
» formes que revêt l'action nerveuse déterminée dans les formes sensitives,
» formes qui n'ont de réalité que DANS NOTRE CONSCIENCE. »

(DOYÈRE, citation déjà faite, voy. liv. I, p. 24.)

C'est d'ailleurs, chez ces derniers, une conséquence nécessaire du langage dont ils se servent ; langage déplorable, qui trop souvent a été et n'a pas tout-à-fait cessé d'être celui des philosophes : pour eux, la couleur, la résistance, l'odeur, le son et la saveur sont des sensations ; une sensation n'existe évidemment qu'en tant que sentie ; mais être sentie et être apperçue c'est une seule et même chose ; la couleur, la résistance, l'odeur, le son, etc., n'existent donc qu'en tant qu'apperçus. C'est Berkeley, mot pour mot, Berkeley, ce rêveur dont les physiologistes se croient si loin et dont ils rient si fort. — Mettons fin par une définition précise à toutes ces équivoques.

La *couleur*, la *résistance*, la *chaleur*, l'*odeur*, le *son*, la *saveur*, etc., sont des *modifications* de l'âme ou du moi. — *La sensation* est un phénomène particulier qui accompagne souvent, toujours peut-être, ces *modifications ;* mais qui s'en distingue aisément. La modification est quelque chose de variable : c'est tantôt la couleur, tantôt la résistance, tantôt l'odeur, tantôt le son, etc.; tantôt la couleur rouge, tantôt la couleur blanche, tantôt la couleur bleue ; tantôt l'odeur de rose, tantôt l'odeur d'oranger, tantôt l'odeur de jasmin, etc.; tandis que la sensation qui accompagne ces différentes modifications de l'âme est la même dans toutes : c'est l'âme atteinte et touchée dans sa nature intime comme par une main invisible; en un mot, c'est l'âme affectée. — L'*apperception*, c'est le moi, c'est l'âme s'appercevant elle-même et comme elle est. Elle ne fait ni le moi, ni ses *modifications*, ni la *sensation* qui les accompagne, elle les apperçoit, voilà tout. Mais l'apperception a deux formes : l'*apperception* et l'*appréhension* : l'une passive et sans conscience, l'autre active et accompagnée de la con-

science; et si rien ne peut être dans l'âme sans y être *apperçu,* puisque l'âme s'apperçoit toujours et nécessairement, tout, même le plaisir et la douleur, peut s'y trouver sans y être appréhendé, par conséquent sans que j'en aie conscience. Sur tous ces points, l'observation du moi ne laisse aucun doute; l'imagination seule et le raisonnement, ces deux aveugles-nés, trouvent à cela des difficultés, des contradictions, des impossibilités.

---

(18) P. 65. — *Selon Kant nous n'appercevons pas les choses simultanément, mais successivement : l'apperception d'une diversité, dit-il, est toujours successive, jamais simultanée.*

Cette opinion de Kant se trouve partout dans la *Critique de la raison pure,* et n'y est nulle part; elle s'y trouve partout comme la conséquence nécessaire du système ou plutôt comme la base nécessaire sur laquelle il s'appuie: elle n'y est nulle part discutée ni démontrée. Pourquoi? je l'ignore. Kant trouve peut-être cette proposition suffisamment établie par les philosophes qui l'ont précédé. Déjà, en effet, cette opinion se trouve dans Hume et dans Condillac, mais c'est dans des phrases perdues qui s'ignorent évidemment elles-mêmes. Quoi qu'il en soit, Kant la prend et bâtit sur elle tout son système. Il est donc impossible de trouver dans Kant un passage dans lequel cette opinion soit nettement formulée; mais l'on en trouverait dix mille dans lesquels elle est évidemment contenue. En voici plusieurs dans lesquels elle n'est pas douteuse.

1. « L'appréhension de la diversité d'un phénomène, V. G., d'une maison » en face de moi, est toujours successive. Les représentations des parties se » succèdent les unes aux autres. De savoir si elles se succèdent ainsi dans » l'objet, c'est un second point de la réflexion qui n'est pas contenu dans le » premier. Or, on peut, à la vérité, appeler objet toute chose, même toute » représentation, en tant que nous en avons conscience; mais de savoir ce » que ce mot doit signifier en fait de phénomènes, non en tant qu'ils sont » objets (comme représentations), mais seulement en tant qu'ils désignent » un objet, c'est ce qui est une question plus profonde. N'étant, comme » simples représentations, que des objets de la conscience, ils ne diffèrent » nullement de l'appréhension, c'est-à-dire de l'admission dans la synthèse » de l'imagination; et l'on peut dire, conséquemment, que *le divers des* » *phénomènes est toujours produit successivement dans l'esprit* (*a*). »

(*Critique de la raison pure,* traduct. de M. Tissot, tom. I, p. 214.)

(*a*) « Nos perceptions sont toujours successives conformément à la loi de succession » du temps. — Les perceptions des phénomènes étant successives, ainsi que leur » synthèse, on ne pourrait jamais savoir par elles si les phénomènes se succèdent ou » s'ils sont simultanés. Quand je regarde une statue, la suite de mes perceptions peut

2. « Notre appréhension de la diversité d'un phénomène est toujours » successive, nous ne pouvons donc jamais décider par elle seule si cette » diversité, comme objet de l'expérience, est simultanée ou successive (*a*). »
(*Ibid.* p. 207.)

3. « La première chose qui nous est donnée est le phénomène, qui, s'il » est uni à la conscience, s'appelle perception (sans le rapport à une con- » science au moins possible, un phénomène ne pourrait jamais devenir » un objet de la connaissance, et, par conséquent, ne serait jamais rien » pour nous; et comme il n'a en soi aucune réalité objective, et qu'il n'existe » que dans la conscience, il ne serait rien nulle part). Mais comme tout » phénomène renferme une diversité, et qu'ainsi des perceptions différentes » se trouvent comme disséminées et isolées dans l'esprit, elles doivent avoir » une liaison qu'elles n'ont pas dans le sens même (*). Il y a donc en nous » un pouvoir actif de synthétiser cette diversité, pouvoir que nous nom- » mons imagination, et dont l'action immédiate sur les perceptions s'ap- » pelle appréhension. L'imagination doit donc réduire la diversité des in- » tuitions en une image.

» Aucun psychologue n'a bien vu encore que l'imagination entre né- » cessairement dans la perception, c'est qu'on a cru que les sens non-seu- » lement nous donnent des impressions, mais encore les composent (**), et » produisent des images des objets; mais ce résultat exige certainement, » outre la réceptivité des impressions, une fonction qui les synthétise (*b*). »
(*Ibid.*, p. 142-143.)

» commencer de bas en haut ou de haut en bas, de droite à gauche, etc.; mais cette » succession est-elle objective, c'est-à-dire les parties de la statue se succèdent-elles de » la même manière que mes perceptions? ou bien y a-t-il une succession, un ordre » déterminé? Voilà ce que les perceptions ne peuvent nous indiquer. »
(Schön, *Système d'Emmanuel Kant*, p. 146.)

(*a*) « Les phénomènes sont perçus ou simultanément ou successivement dans le temps, » ce qui établit dans le temps les rapports de simultanéité et de succession : ces rapports » ne peuvent être donnés par nos perceptions, car leur synthèse est toujours successive » et ne peut par conséquent nous apprendre si les phénomènes sont successifs ou » simultanés. »
(Schön, ouvrage cité, p. 143.)

(*b*) « La sensibilité (***) fournit des intuitions qui, accompagnées de la conscience,

(*) Dans le sens même, c'est-à-dire dans la sensibilté, autrement dit, dans l'apperception.

(**) Les sens, sans doute, ne composent pas les faits qu'ils nous livrent, ils nous les donnent tout composés.

(***) La sensibilité, c'est-à-dire l'apperception.

4. « L'ordre et la régularité dans les phénomènes, ce que nous appelons » *nature*, est donc notre œuvre à nous, et nous ne l'y trouverions pas si » elle n'y avait été mise d'abord par nous ou par la nature de notre es- » prit..... L'entendement n'est donc pas simplement une faculté de se » faire des règles en comparant des phénomènes : il est même la législation » pour la nature : c'est-à-dire que, sans l'entendement, il n'y aurait pas du » tout de nature, ou pas d'unité synthétique de la diversité des phénomènes » suivant certaines règles : car des phénomènes, comme tels, ne peuvent » avoir lieu hors de nous ; ils n'existent au contraire que dans notre sen- » sibilité. Mais celle-ci comme objet de la connaissance, avec tout ce » qu'elle peut contenir, n'est possible que dans l'unité de l'apperception — » *c'est-à-dire, pour Kant, dans l'unité de la pensée* (*a*). »

(*Ibid.*, p. 148-49.)

(5) « Si donc j'attribue au sens une synopsis, parce qu'il renferme une » diversité dans son intuition, c'est qu'à cette synopsis correspond toujours » une synthèse, et que la *réceptivité* ne peut rendre les connaissances pos- » sibles qu'à condition d'être unie à la *spontanéité* (*b*). » — Ce passage est assurément des plus significatifs : la proposition que nous prêtons à Kant est moins positive.

(*Ibid.*, p. 121.)

» sont nommées perceptions ; mais telles que la sensibilité les donne, elles sont éparses, » elles ne sont point unies. Pour présenter un ensemble, un tout, il faut que chacune » des parties soit saisie, recueillie successivement et réunie en une seule image. Cet » acte ne peut être effectué que par une faculté qui agit sur la sensibilité ; nous la nom- » mons *imagination*. La réunion elle-même reçoit le nom de *synthèse de l'appréhen- » sion dans l'intuition*. Comme cet acte de l'appréhension ne s'opère que successive- » ment, il faut que chaque partie qui précède soit reproduite toutes les fois que » l'imagination passe à une autre ; autrement les parties précédentes seraient perdues, » et la réunion ne serait pas possible. »

(Schön, *Ibid.*, p. 114.)

(*a*) « Nous sommes forcés par notre nature subjective à transporter parmi les phéno- » mènes, afin d'en avoir des représentations, l'ordre qui constitue la nature. — Les lois » de la nature sont en nous-mêmes, dans notre entendement, et elles ne sont pas dérivées » des objets sensibles. L'entendement est le législateur de la nature ; il lui prescrit ses » lois. — C'est le sujet pensant qui transporte dans les phénomènes les conditions qui » établissent l'ensemble et la synthèse des objets. — L'ENTENDEMENT PRESCRIT DES » LOIS A LA NATURE AU LIEU DE LES RECEVOIR D'ELLE, comme on le croyait avant cette » belle et féconde découverte de Kant. »

(Schön, *Ibid.*, p. 154, 133, 135, 50.)

(*b*) « Le sens intérieur, simple forme des intuitions, ne contient aucune synthèse, » par conséquent aucune intuition déterminée ; car l'intuition déterminée n'est possible » que par une synthèse transcendantale, ou par l'influence de l'entendement sur le

(6) « La liaison (*conjunctio*) d'une diversité quelconque ne peut jamais » nous venir des sens, et ne peut par conséquent être contenue en même » temps dans la forme pure de l'intuition sensible ; elle est un acte spontané » de la faculté représentative.... La liaison n'est pas dans les objets et ne » peut en être empruntée ni tirée par l'observation, pour être enfin reçue » dans l'entendement, qui n'est lui-même que la faculté d'unir *à priori*, et » de soumettre la diversité des représentations données à l'unité de l'apper- » ception (*a*) » — à l'unité de l'apperception, c'est-à-dire, toujours à l'unité de la pensée. — D'après ce passage encore, il reste bien évident qu'il n'y a pas d'apperception simultanée pour les sens.

(*Ibid.*, p. 397, 402.)

Certains passages de la *Raison pure* peuvent renfermer la même pensée et la présenter plus formellement exprimée encore si c'est possible ; mais j'ai préféré citer ceux qui précèdent parce qu'ils contiennent tous une autre assertion de Kant à laquelle je ferai plus d'une fois allusion dans la suite. Mais je ne veux pas clore ces citations sans rapporter un passage très-curieux dans lequel Kant, après avoir détruit la simultanéité vraie, la simultanéité apperçue de nos perceptions dans l'espace, essaie de la rétablir dans la pensée au moyen d'un concept *à priori* : le concept de la simultanéité, ou plutôt le concept de son fantôme, savoir : le concept de la *réciprocité d'action et de réaction*, de plusieurs choses dans l'espace, c'est-à-dire, au moyen du concept de *communauté*.

» sens intérieur.... Ainsi l'entendement ne trouve pas la synthèse d'une variété dans » le sens intérieur, mais il la produit lui-même en affectant la sensibilité. (L. F. Schön, » *Système d'Emmanuel Kant*, n° 82). » — Rapprochez de cette citation les phrases déjà citées : « Que nos représentations, nos perceptions sont toujours successives con- » formément à la loi de succession du temps » ; et cette proposition de Kant lui-même : « Que nos représentations appartiennent toutes en dernier résultat au sens intime » ; et vous pourrez l'étendre au sens extérieur.

(*a*) « La synthèse d'une variété ou *conjonction* ne peut arriver à la conscience par la » sensibilité : elle ne peut par conséquent être contenue dans la forme de l'intuition » sensible, elle n'est qu'un acte de la spontanéité de l'entendement (cit. id., n° 55). » — Il y a dans toutes ces citations du vrai et du faux ; ici, par exemple, il y a du vrai et du faux : *La synthèse d'une variété ne peut arriver à la conscience par la sensibilité* (l'apperception) ; cela est vrai, mais ce qui suit est complètement faux : *Elle ne peut par conséquent être contenue dans la forme de l'intuition sensible, et n'est qu'un acte de la spontanéité de l'entendement ;* car 1° cette synthèse est toujours contenue dans la forme de l'intuition sensible, nous le montrerons plus loin ; et 2° elle est à la fois une synthèse réelle, sensible, apperçue ; et un acte de l'entendement, acte qui n'est autre chose que la perception même de cette synthèse réelle contenue antérieurement à sa perception et tout entière dans la forme de l'intuition sensible. (Voyez liv. II., ch. II, §§ II et III.)

« Des choses sont en même temps quand, dans l'intuition empirique, la » perception de l'une peut suivre la perception de l'autre, et réciproque- » ment. Ainsi, je puis commencer ma perception d'abord par la lune et » ensuite par la terre, ou réciproquement d'abord par la terre et ensuite » par la lune; et comme les perceptions de ces objets peuvent se suivre réci- » proquement les unes les autres, je dis qu'ils existent en même temps. Le » simultané est donc l'existence de la diversité dans le même temps. Mais » on ne peut percevoir le temps lui-même pour en conclure que les » choses sont placées dans le même temps, que leurs perceptions peuvent » se succéder réciproquement. La synthèse de l'imagination dans l'appré- » hension indiquerait seulement que chacune de ces représentations est » dans le sujet quand l'autre n'y est pas, et réciproquement, mais non pas » que les objets soient en même temps, c'est-à-dire que quand l'un est, » l'autre soit aussi dans le même temps, et que cela soit nécessaire pour » que les perceptions puissent se succéder réciproquement. Il faut donc un » concept intellectuel touchant la succession réciproque des détermina- » tions des choses qui existent en même temps les unes hors des autres, » pour pouvoir dire que la succession réciproque des perceptions a son » fondement dans l'objet et pour que le simultané soit représenté par là » comme objectif. Or le rapport des substances, dans lequel l'une com- » prend les déterminations dont la cause est contenue dans l'autre, est le » rapport de l'influence; et si réciproquement cette influence contient la » cause des déterminations de l'autre, il est le rapport de mutualité, de ré- » ciprocité ou d'action et de réaction, de commerce. Le simultané des sub- » stances dans l'espace ne peut donc être connu dans l'expérience que sous » la supposition de leur action mutuelle les unes sur les autres; et telle est » aussi la condition de la possibilité des choses mêmes comme objets de » l'expérience.

» Dans notre langue, le mot commerce a une double signification et » veut dire d'abord commerce (*commercium*), et aussi communauté (*com-* » *munio*). Nous l'employons ici dans le premier sens, pour signifier une » société dynamique sans laquelle précisément la communauté locale » (*communio spatii*) ne serait jamais connue empiriquement..... sans » commerce, toute perception (du phénomène dans l'espace) est isolée » d'une autre, et la chaîne des représentations empiriques, c'est-à-dire l'ex- » périence, commencerait tout de nouveau par un autre objet, sans que le » précédent pût constituer un rapport de temps avec le second, ni s'y rat- » tacher le moins du monde. »

(KANT, *Raison pure, Analogies de l'expérience*, 3e analogie, p. 237).

Ainsi la simultanéité des objets dans l'espace n'est plus apperçue, elle est conclue de la réciprocité de leurs perceptions! et cette réciprocité elle-même n'est pas donnée par une perception, puisque toutes nos perceptions sont

successives; elle est donnée *à priori* par un concept, qui seul rend possible notre image du monde visible !... Tout cela est tellement étrange que je n'oserais pas affirmer bien comprendre Kant ici; mais si je le comprends mal, si Kant admet l'apperception simultanée des couleurs ou des résistances, Kant n'existe plus. Toute la nécessité de son système est là, dans la négation de l'apperception simultanée. Admettez seulement l'apperception simultanée des couleurs : 1° l'espace, 2° la synthèse des phénomènes dans l'espace deviennent immédiatement possibles *à posteriori* et la moitié du système croule par sa base.

L'opinion que j'attribue à Kant lui appartient donc nécessairement, sinon évidemment ; mais elle lui appartient des deux manières. Kant, il est vrai, parle quelquefois d'apperception simultanée, vous y trouverez des propositions comme celle-ci : *J'apperçois à la fois un ou plusieurs phénomènes;* mais ne vous y trompez pas, il ne s'agit pas dans ces propositions de l'apperception sensible, il s'agit de l'apperception transcendantale qui n'a lieu que dans la pensée, qu'autant que je pense, c'est-à-dire qu'autant que j'unis *à priori*, et d'après un modèle qui n'est qu'en moi, la perception isolée actuelle avec une perception passée et rappelée par la mémoire.

Depuis, Kant, Dugald-Steward et M. Cousin ont enseigné la même doctrine ; mais chez ces deux philosophes il n'est bien évidemment plus question de l'apperception tout entière, il est question seulement de l'appréhension. A ce point de vue restreint la proposition est plus vraie peut-être, mais elle est toujours fausse et nous conduirait toujours, si nous l'admettions, au même résultat : il faudrait toujours en revenir aux catégories de Kant. Qui sait même si l'opinion de Kant n'était pas au fond tout simplement celle de Dugald-Steward ? Voici le passage du philosophe écossais :
« Avons-nous la faculté de faire attention à plus d'une chose dans un seul » et même instant? ou en d'autres termes : pouvons-nous en un seul et » même instant faire attention à plusieurs objets, tels qu'il soit en notre » pouvoir de faire attention à chacun d'eux séparément. »

Dugald-Stewart penche pour la négative : « Toutefois, dit-il, sur une » question de cette nature, qui ne peut être décidée par aucune expérience » directe, je ne prétends point prononcer avec assurance. » — Comment Dugald-Stewart peut-il dire que cette question ne peut être décidée par aucune expérience directe? le plus simple regard jeté sur la nature la résout tout de suite. Mais ne nous arrêtons pas maintenant à discuter cette affirmation.

Un objet est devant moi : « L'âme, continue Dugald-Stewart, a-t-elle la » perception de la figure entière de cet objet tout à la fois, ou bien » cette perception totale est-elle le résultat des perceptions partielles et » successives des différents points qui composent le contour de cette figure?

» Les principes déjà posés me conduisent à penser que l'esprit doit avoir » en un seul et même instant la perception de tous les points qui composent » le contour de la figure, en supposant, comme cela est entendu, que tout » ce contour se peigne sur la rétine au même instant. La raison en est » que la perception, semblable en cela à la conscience, est une opération » involontaire. Cependant comme l'œil voit chaque point du contour selon » une direction différente de celle de tous les autres points, chacun d'eux » est pour l'esprit un objet d'attention unique, aussi distinct que s'il était » séparé de tout autre par un intervalle ou espace vacant. Si donc la doc- » trine précédemment admise est juste, l'esprit ne peut accorder son atten- » tion qu'à un seul de ces points à la fois; et comme la perception de la » figure entière de l'objet suppose la connaissance de la situation relative » des différents points, nous sommes forcés d'en conclure que la percep- » tion de la figure par l'œil est le résultat d'un grand nombre de différents » actes d'attention; mais ces actes s'exécutent avec tant de rapidité, que, » par rapport à nous, l'effet ne diffère en rien de ce qu'il serait si la per- » ception de la figure était instantanée. » (*Phil. de l'espr. hum.*, 1er v., ch. 2.)

Voici maintenant le passage du philosophe français : « M. Dugald- » Stewart a montré solidement, selon nous, que l'OEIL ne se fixe jamais sur » plusieurs points d'une surface d'une manière précise, mais sur un point » indéfini et presque indivisible. Il paraît de même certain que l'esprit ne » se fixe jamais sur deux objets à la fois. Quand nous comparons, les deux » termes du rapport ne sont pas simultanément sous les yeux de l'esprit: il » en apperçoit un, et la mémoire lui rappelle l'autre. Il n'y a pas d'argu- » ment pour prouver cela : c'est un fait d'observation; mais si le fait est vrai, » la comparaison suppose la mémoire. » (*Hist. de la phil. mod.*, 1er v., leç. 15e)

Ajoutons, pour compléter cette note, que personne aujourd'hui, soit parmi les philosophes, soit parmi le peuple, n'admet encore l'apperception simultanée des faits successifs. Nous sommes assurément le premier qui ayons osé dire une chose pourtant bien simple : que dans un changement apperçu, le phénomène qui finit et celui qui commence sont apperçus à la fois, en même temps; qu'ils sont un instant présents sous le regard : l'instant même du changement. Le présent et le passé ne sont certainement jamais apperçus en même temps; mais cela qui devient, ou plutôt, cela qui s'en va le passé et cela qui devient le présent sont toujours apperçus à la fois, simultanément.

---

(19) P. 66. — *Mais si c'est là la seule raison qui puisse, pour ainsi dire, justifier l'erreur de Kant, ce n'est pas la seule qui l'explique : Kant avait besoin de nier l'apperception simultanée pour démontrer son système....*

Quatre raisons principales paraissent avoir motivé chez Kant et chez les

autres philosophes cette grande hypothèse de la *raison pure :* 1° l'impossibilité prétendue de montrer *à posteriori*, c'est-à-dire apperceptivement, l'origine des idées d'*espace*, de *temps*, de *substance* et de *cause;* autrement dit, la réalité sur laquelle ces idées ont pu être acquises; — 2° l'impossibilité prétendue d'expliquer *à posteriori*, c'est-à-dire apperceptivement, la formation des idées générales, V. G., de *cercle*, de *triangle*, de *carré*, de *ligne droite*, etc., telles que la géométrie les considère et s'en sert; — 3° la nécessité logique embarrassante — quand, pour la comprendre, on se place au point de vue de la nécessité réelle, absolue — de certaines conceptions, de certains principes, par exemple, la nécessité des axiomes mathématiques; — 4° enfin la successivité prétendue nécessaire et réelle de nos perceptions. Mais, chez Kant, cette dernière raison, après avoir motivé l'hypothèse, sert en outre à la démontrer : appuyée sur cette base, la *raison pure* devient une chose nécessaire. Bien long-temps avant Kant, les philosophes avaient démontré l'impossibilité pour l'expérience de rendre compte de certaines idées, de certaines conceptions; c'était énorme déjà, il faut en convenir, mais ce n'était pas assez pour Kant : Kant, s'appuyant sur la successivité de nos perceptions, démontra que non-seulement l'expérience est impuissante à rendre compte de ces idées, de ces conceptions, mais qu'elle est impossible avant elles et sans elles. L'on voit par là quelle immense importance a dans Kant ce dernier motif de la *raison pure*, et l'on ne s'étonnera pas de nous le voir attaquer des premiers et avec toute la force dont nous étions capables. Les autres sont des illusions qui se dissiperont à mesure que nous en approcherons, il nous suffira de les toucher pour voir que ce n'est rien; mais celui-ci demandait toute notre attention.

---

(20) P. 68. — *Hume ne se trouve pas dans l'apperception actuelle : j'ai beau chercher, dit-il, je ne trouve en moi que des modifications, des phénomènes, je ne trouve pas le moi.*

« Il y a des philosophes qui s'imaginent qu'à chaque instant nous avons
» la conscience entière de ce que nous appelons notre moi; qu'ils sentent
» son existence et la continuité de cette existence.... Pour mon compte,
» quand j'entre dans un examen attentif de ce que j'appelle moi, je tombe
» toujours sur quelque *perception* (*a*); je rencontre toujours quelque per-

(*a*) Perception est ici synonyme de modification, de phénomène : Hume appelle ainsi la perception, c'est-à-dire l'appréhension d'un phénomène déterminé, V. G., l'appréhension de telle ou telle odeur, l'appréhension de tel ou tel son, etc. C'est toujours la confusion, indiquée dans la note 17, p. 382, de la modification avec la sensation, et de la sensation avec la perception. Si, quelques mots plus bas, le lecteur était surpris de voir Hume se donner tant de peine pour choisir si mal ses exemples, il trouverait

» ception de *chaud*, de *froid*, de *bien*, de *mal*, de *peine*, de *plaisir;* je ne » me trouve jamais vide de perceptions et je ne puis rien observer que des » perceptions. Quand mes perceptions m'abandonnent, comme il arrive » quelquefois dans un profond sommeil, je ne me sens plus, et l'on peut dire » avec vérité que je n'existe point. .. Si quelqu'un, réfléchissant sur lui- » même sérieusement et sans préjugés, trouve qu'il a de lui-même une no- » tion différente, je dois confesser qu'il m'est impossible de raisonner avec » lui. Il peut avoir raison; il peut trouver en lui quelque chose de simple » et d'identique qu'il appelle lui-même, mais je suis certain qu'il n'y a rien » de tel en moi.... Les hommes ne sont rien pour eux-mêmes qu'une col- » lection de différentes perceptions qui se succèdent avec une rapidité in- » concevable....

» L'esprit est une espèce de théâtre où chaque perception fait son appa- » rition, passe et repasse dans un continuel changement.... et que cette » métaphore de théâtre ne nous abuse pas; c'est la succession de nos per- » ceptions qui constitue notre esprit, et nous n'avons aucune perception du » théâtre où ces scènes sont représentées. »

(Hume, *Traité de la nature humaine.* — Voyez aussi M. Cousin, *Histoire de la philosophie moderne*, cours de 1815-16, leçon X.)

Cette opinion de Hume sur le moi ne se trouve pas dans ses *Essais*, ouvrage postérieur au *Traité de la nature humaine* et qui n'en est qu'une édition nouvelle. Hume a-t-il compris tout ce qu'il y a d'étrange à dire que le moi ne s'apperçoit pas lui-même, qu'il n'apperçoit que ses manières d'être ? a-t-il vu les conséquences qui sortent d'un pareil principe ; celle que Kant devait en tirer plus tard? et celles, bien autrement à redouter pour un principe, qui sortent de cette première déduction ? ou bien a-t-il tout simplement reculé devant la crainte qui déjà lui faisait mettre sur la première page du *Traité de la nature humaine* cette phrase de Tacite : *Rara temporum felicitas ubi sentire quæ velis et quæ sentias dicere licet ?* Quoi qu'il en soit, cette opinion de Hume sur le moi est devenue depuis la pensée de presque tous les philosophes.

l'explication de cela dans la même confusion. L'exemple étant un fait dans lequel doit se montrer mieux que dans tout autre la théorie à laquelle il vient prêter son appui, Hume cherche ses exemples parmi des phénomènes visiblement accompagnés de la sensation, par conséquent parmi des phénomènes qui puissent être dits, sans contestation, des *sensations*, des *perceptions*. La couleur, le son, l'odeur, sont à peine sentis ; mais parlez-moi du *chaud*, du *froid*, pour être sentis comme il faut.

LIVRE DEUXIÈME.

CHAPITRE Ier.

(1) P. 79.—*J'apperçois en ce moment une multitude de choses.*

Ce sont ces choses ainsi simplement apperçues toutes à la fois et passivement que Leibnitz appelle des *perceptions ;* mais cette dénomination ne leur convient, si l'on prend le verbe *percevoir* dans sa signification vulgaire, qu'autant qu'elles sont appréhendées (voyez dans le dictionnaire de l'Académie les mots *percevoir* et *appréhension*), et, si on le prend dans le sens plus philosophique et plus vrai qu'indique son étymologie (*per-capere prendre parfaitement, complètement, absolument*), qu'autant qu'elles sont prises et reproduites dans le moi appercevant ou l'intelligence, c'est-à-dire quand elles sont devenues des idées pures, des souvenirs. C'est bien un peu là, d'ailleurs, la pensée de Leibnitz pour qui le monde apperçu, ce monde qui, dans ce moment, pose là vivant sous mon regard, est déjà la reproduction, l'image d'un autre monde (voyez liv. I, § V). Mais ce monde prétendu n'existe pas, c'est une illusion de l'imagination, une chimère; le seul monde réel c'est celui qui pose là sous mon regard, c'est le monde apperçu, et c'est ce monde qui va passer dans le moi appercevant et devenir l'intelligence.

---

(2) P. 89.—*Mais le monde apperçu vient-il à changer, un fait nouveau se produit-il; alors j'interromps subitement mon travail, ma méditation, ma rêverie, mon sommeil, pour fixer l'apperception sur le phénomène qui se produit afin de reconnaître ce phénomène et de le juger, et ce n'est qu'après ce jugement que je reprends, s'il y a lieu et si le phénomène a été jugé sans importance, mon travail interrompu, ma méditation subitement abandonnée ou mon sommeil brisé.*

« Il est un phénomène du sommeil que tout le monde doit avoir
» observé : souvent, malgré l'état d'impassibilité et d'atonie momentanée
» dans lequel se trouve notre âme, on éprouve une espèce de pressentiment
» qui semble procéder d'un instinct qui ne sommeillerait jamais en nous.
» Ce pressentiment nous avertit de nous réveiller, soit parce qu'il est telle
» ou telle heure, soit parce qu'un bruit léger que nos sens ont perçu sans
» que nous en ayons eu une révélation bien claire a retenti dans notre
» appartement; ce fut par une prévision de ce genre qu'un matin Abel se
» réveilla..... »

(DE BALZAC, *La dernière fée*, XIII.)

« De même que le tison qui reprend, tenait en réserve quelque étincelle » cachée, de même l'homme qui retrouve le plein et entier exercice de ses » facultés, non-seulement les conservait, mais, qui plus est, les exerçait encore, quoiqu'à un degré insaisissable pour un témoin extérieur, dans ces » instants de langueur où elles semblaient anéanties. »

(M. CHARMA, *du Sommeil*, p. 29.)

---

(3) P. 104. — *Non je ne mange pas du pigeon rôti.*

« Un jour qu'il (M. Jacques Mauduyt) me donnait à dîner chez le Lointier du directoire, sur la terrasse des Tuileries : — Voici qui mérite » attention, me dit-il quand il fut arrivé au troisième ou quatrième chapitre de la carte. J'écoutais de toutes mes oreilles, parce que c'était le » moment où il avait coutume de développer devant moi toutes les richesses de son érudition ou de sa mémoire.

» — Manges-tu du pigeon rôti ? — reprit-il en consultant ma pensée » d'un regard scrutateur.

» Je ne sais quel effet aurait produit sur vous une pareille question ; ce » qu'il y a de certain, c'est qu'elle fut pour moi l'objet d'une de ces opérations de l'esprit qui s'exécutent spontanément, mais d'une manière » très-logique, dans l'intelligence, et qui la tiennent comme suspendue un » moment sur un nouvel abîme qu'elle vient de découvrir dans le monde » moral.

» Non, je ne mange pas du pigeon rôti.

» Je ne me souviens pas d'avoir mangé du pigeon rôti.

» Pourquoi ne mangerais-je pas du pigeon rôti si on en servait maintenant?

» Quel mal y a-t-il à manger du pigeon rôti ?

» De cet enchaînement de pensées je ne livrai à M. Mauduyt que la solution matérielle du problème. Je restai indécis sur les motifs déterminants » de ma réponse, ou plutôt je n'essayai pas même de les débrouiller.

» — Non, Monsieur, répondis-je à M. Mauduyt en rougissant un peu, je » ne mange pas de pigeon.

» — Alors, continua-t-il avec une intention marquée de m'embarrasser, » nous pourrons nous faire servir, si cela te convient mieux, un salmis » d'hirondelles ou une brochette de moineaux.

» — Eh ! qui s'est jamais avisé, m'écriai-je, de manger des moineaux à » la brochette et des hirondelles en salmis ?

» — Ce n'est pas l'usage, continua M. Mauduyt, quoique la chair de ces » petits animaux soit fine, délicate, exquise et d'une facile digestion. Mais » tu ne m'as pas dit si cette répugnance te vient du défaut d'habitude, ou » si elle est systématique. —

» Puis il se retourna du côté du garçon qui nous servait, et lui demanda, » sans m'interroger davantage, la moitié d'une poularde au cresson.

» — C'est ce que j'ignore entièrement, répartis-je, car je n'y ai jamais » réfléchi. Ce n'est peut-être qu'un caprice.

» — Voilà ce qui te trompe, dit-il. Le caprice est une explication bonne » pour les esprits paresseux qui ne prennent pas la peine de chercher en » eux-mêmes une explication plus rationnelle de leurs choix et de leurs » résolutions. L'arbitre de l'homme ne s'arrête jamais à un dessein sans y » être porté par quelque mouvement qui lui est propre et qui résulte, ou » de son instinct naturel, ou de l'instinct auxiliaire que lui a fait son édu- » cation, ou de l'empire d'un raisonnement occulte qui s'est développé en » lui à son insu, mais dont il retrouverait, en s'étudiant soigneusement, » les principes et les corollaires.

» — Cela est probable, répondis-je tout haut; — mais, ajoutais-je en » moi-même, voilà bien de la philosophie à propos de l'usage de manger » du pigeon !

» — Cela est si probable que cela est sûr. Le pigeon, l'hirondelle et le » moineau sont les hôtes volontaires de la maison de l'homme. On croirait » que la nature les a produits tout exprès pour entretenir dans sa pensée » le souvenir de son premier état, et pour ne pas lui laisser perdre de vue » ses anciens rapports avec le reste du monde créé. Ils ne sont pas ses » vassaux par droit de conquête; seulement ils aiment à vivre dans les » bâtiments qu'il a édifiés, et y accourent à l'envi comme s'ils étaient faits » pour eux. Ils l'enchantent des grâces variées de leur vol, de leurs chants » et de leurs couleurs, car le pigeon plane avec élégance et avec noblesse, » il roucoule tendrement, il déploie au soleil les richesses de sa robe nuée » de mille reflets, il reproduit tous les jours sous nos yeux ces miracles » d'amour et d'inconsolable constance dont les poètes sont obligés de lui » emprunter le modèle. L'hirondelle, au vêtement plus sévère, comme il » convient à une exilée, file, s'égare et disparaît dans l'air. Elle va au loin » pour nous préparer à la perdre, elle vient de loin pour nous consoler » par l'idée de la revoir. Elle ne sait que susurrer et se plaindre, et son » murmure inquiet ressemble à des pleurs, parce qu'elle a le soin d'une » famille. Tu sais de quels enseignements elle est chargée pour nous : elle » annonce la pluie, elle annonce le beau temps, elle annonce le deuil de » l'année, elle annonce le retour de la bonne saison ; elle porte sur ses » ailes noires le calendrier du laboureur. C'est elle qui apprit à nos pères » l'art de l'architecture rustique; c'est elle qui apprend à nos filles les sol- » licitudes et les joies de la maternité. Le moineau habillé comme un » simple paysan pauvre, mais robuste, de bonne humeur, et tout dispos » pour une fête, le moineau, vif, indiscret, curieux, pétulant et bouffon, » vole, sautille, bondit au milieu de nos troupeaux et de nos enfants. Il » babille, il jargonne, il siffle, il porte partout la gaieté. Libre habitant du » toit domestique, où il paie sa bienvenue en plaisirs, on lui doit tout ce

» qu'il dérobe, on lui donne tout ce qu'il demande, et il le sait si bien qu'il » ne manque jamais, quand la neige couvre la terre où dorment les » semences que nous lui avons confiées, de venir frapper du bec, avec un » air résolu, à la vitre de la salle à manger, pour réclamer les miettes du » festin. En vérité, n'imagines-tu pas que le premier homme qui fit servir » sur sa table le pigeon de ses tourelles, l'hirondelle de ses corniches et le » moineau de ses murailles, viola outrageusement les saintes lois de l'hos- » pitalité ?

» — Je sais maintenant, lui répondis-je, pourquoi je ne mange point de » pigeons, d'hirondelles ni de moineaux ; et je tiens que c'est un crime qui » prend place tout de suite après celui de l'anthropophage !... »

(Charles Nodier, *M. de La Mettrie ou les superstitions.*)

---

(4) P. 110.— *Si je voulais défendre cette opinion, je pourrais le faire par des raisons qui étonneraient peut-être, mais je ne parviendrais pas à la démontrer ; par conséquent je me contente de dire : je ne sais pas, et de crier à la science de mon temps : science, sur ce point tu ne sais rien non plus.*

Non, je ne veux pas défendre cette opinion parce que S. Augustin l'a rétractée et que l'Église, sans la condamner peut-être absolument, admet, je crois, l'opinion contraire; mais surtout parce que c'est une hypothèse et que je n'en veux point faire. Mais, sans vouloir la défendre, je puis citer ici deux passages admirables dans lesquels cette opinion vient pour ainsi dire de se produire, et qui certainement sont dignes de l'attention des philosophes.

I. « Toute organisation matérielle ou spirituelle passe par trois phases » distinctes : — dans la première, les éléments dont elle doit se former » s'élaborent sourdement et s'entassent pêle-mêle comme une masse indi- » geste; c'est ce que j'appelle son *syncrétisme;* — dans la seconde, ils se » marquent de plus en plus de leurs caractères particuliers et, pour se » mieux distinguer, ils s'opposent les uns aux autres; c'est ce que j'appelle » son *individualisme;* — dans la troisième, ils se rapprochent, se com- » binent et s'harmonisent; c'est ce que j'appelle son *synthétisme* (a).

» L'âme, étant une organisation spirituelle, traverse, par cela même, » ces trois périodes successives. — Au début, les propriétés diverses dont » elle est douée forment un ensemble indistinct, qui contient déjà ce qui » un jour sera telle ou telle faculté, mais dans lequel ces facultés elles-

(a) L'auteur a démontré cette loi de toute organisation dans ses *Leçons de philosophie sociale*, 2e leçon.

» mêmes ne se découvrent pas encore. — Plus tard, le chaos se débrouille ; » les germes éclatent et s'épanouissent, chacun pour son compte propre » et même aux dépens les uns des autres ; nous reconnaissons alors et » nommons la sensibilité, l'intelligence, la foi, la volonté, l'activité et nous » assistons aux combats qu'elles se livrent. — Enfin un moment vient, qui » accorde en les renfermant dans leurs limites respectives et en assignant » à chacune d'elles son rôle et sa fonction dans l'œuvre commune, ces » puissances rivales qui alors se comprennent, se concertent et constituent » un harmonieux système qu'elles n'auront plus qu'à maintenir.

» Mais où trouver dans la vie de l'âme et comment déterminer ces trois » âges? où poser les limites entre lesquelles chacun d'eux se déroule? » s'ouvrent-ils avec notre existence terrestre pour se fermer avec elle? ou » bien n'en découvrirons-nous l'origine et la fin qu'en remontant, d'une » part, au-delà du berceau, qu'en descendant, de l'autre, au-delà de la » tombe?

» C'est une hypothèse dans laquelle l'imagination se complairait assez » que celle d'une triple existence correspondant à cette triple période de » nos développements successifs ; on aimerait à voir l'âme amasser et » entasser confusément dans une vie antérieure les matériaux qu'elle » analyserait et distinguerait dans celle-ci, pour les mettre en harmonie » dans une existence ultérieure et définitive. Mais les faits se prêtent-ils » à ce poétique arrangement? »

» 1°— Pour ce qui est de notre syncrétisme, ne le peut-on point, sans » sortir du présent, reconnaître dans cette existence équivoque, indécise, » rudimentaire, par laquelle l'homme commence, quand avant de naitre » ou déjà né il recueille et couve, en lui, sans songer à les distinguer » encore, les principes nécessaires à la vie qu'il s'apprête à vivre?

» L'argument sur lequel les philosophes anciens appuyaient la croyance » à une existence antérieure ne soutient pas l'examen ; la vie actuelle ne » leur paraissant point rendre compte des misères qu'y souffre le juste, » des avantages dont y jouit le méchant, ils s'expliquaient ces anomalies » par les mérites et les démérites de cette existence préalable ; mais ce » n'était là qu'une anomalie de plus. Qu'est-ce qu'un châtiment sans la » conscience d'une faute? qu'est-ce qu'une couronne sans le souvenir » d'un combat?

» Ce qui me semblerait plaider un peu plus sérieusement en faveur de » cette doctrine, c'est la facilité avec laquelle l'âme se fait, ici-bas, à » l'organisme auquel elle est liée et avec lequel on la dirait familiarisée » de longue main par un commerce tel quel avec quelque organisation ana- » logue ; ce sont ces instincts, comme nous les appelons, qui semblent devancer » l'expérience et qui n'en seraient alors que le résultat ; ces prédisposi- » tions à certaines qualités, à certains défauts, à certains exercices, que

» NOUS AURIONS CONTRACTÉES DANS D'AUTRES CONDITIONS ; ET ENFIN CES BRUSQUES » GÉNÉRALISATIONS, CES INDUCTIONS RAPIDES QUE NOUS APPELONS NOTIONS A PRIORI, FAUTE D'ASSISTER A LEUR NAISSANCE ET QUI ALORS NE SERAIENT PLUS QUE » DES RESSOUVENIRS. Mais qui oserait dire ce que peut ou ne peut point, dans » les conditions mystérieuses où il est placé, le principe de la vie; qui fera » la part des provisions dont il est muni pour le voyage? pourquoi ne pas » admettre ce que, sans quitter le terrain de la science, je ne craindrais » pas d'appeler la prédestination? pourquoi n'apporterions-nous pas en » naissant cette vertu pour la conserver, ce vice pour le combattre, ce » talent pour le cultiver?

» 2°— La période analytique, l'individualisme répondrait parfaitement » au reste de la vie; une fois sorti de cette première phase où le moi » s'ignore et par cela même reste en paix avec tout ce qui l'entoure, » l'homme n'entre-t-il pas, pour n'en plus sortir qu'à la mort, dans une » ère de distinction, d'opposition, d'antagonisme? Qu'est-ce que notre » existence terrestre, sinon un éternel combat?

» Et ce n'est point là une situation accidentelle, transitoire; c'est un » état constant, résultant de la nature même des choses, et de ce que nous » avons à faire en ce monde. Car l'âme a sa destinée.... et cette destinée » ne peut s'accomplir qu'à ce prix. » Quelle est en effet notre destinée sur » la terre? n'est-ce pas notre perfectionnement moral?.... « Or se perfec» tionner moralement, n'est-ce pas distinguer, dégager de plus en plus » l'esprit de la matière? n'est-ce pas combattre et vaincre, autant qu'il est » en nous, les tendances qui nous détournent du bien et nous poussent au » mal?

» 3°— Accomplir la loi morale, telle est la destinée de l'âme ici-bas. » Mais quand la vie s'est épuisée pour elle dans l'observation ou la viola» tion de sa loi, n'a-t-elle plus rien ni à espérer, ni à craindre? Que le corps, » qui se compose de parties momentanément rapprochées les unes des » autres, périsse par la séparation de ces parties, c'est un effet inévitable » de l'action constante des forces naturelles sur tout ce qui est matérielle» ment organisé; le principe qui sent, pense, croit, veut et agit, échappe, » par sa simplicité, à cette cause de destruction. L'âme par sa nature peut » survivre au corps; lui survit-elle?

» L'argument tiré des désordres que la vie actuelle nous présente, argu» ment sans valeur lorsqu'il s'agit d'établir avec lui une existence anté» rieure, est tout-puissant, au contraire, si on l'invoque à l'appui de la » croyance à une existence ultérieure. La raison unit à l'idée de vertu celle » de mérite, à l'idée de crime celle de démérite; elle veut que le mérite » soit récompensé, le démérite puni; et puisqu'il n'en est pas ainsi en ce » monde, il faut bien que dans un autre les rapports légitimes des idées et » des choses soient rétablis.—Nous concevons un état de perfection relative

» auquel l'âme peut et par conséquent doit atteindre; la vie actuelle ne » nous donnant point toutes les conditions nécessaires à la réalisation de » ce type moral, une vie meilleure nous les donnera. — Pourquoi ce désir » ardent, insatiable d'une félicité sans bornes, sans mélange, si cette féli- » cité n'est pas réservée, comme à l'athlète sa palme, à qui aura su la » conquérir?.... etc.

» Admettons donc cette phase suprême et définitive où notre existence » se complètera et se couronnera; où toutes nos tendances obtiendront » leur satisfaction légitime; où se consommera l'alliance, vainement » désirée en ce monde, du bonheur et de la vertu. »

(M. A. Charma, *Cours complet de philosophie*, XVI, p. 58.)

Quelle lumineuse et belle image de la vie! avec cette hyppothèse tout se comprend, tout est clair, la vie tout entière se revèle.

II. « Retrancher le merveilleux de la vie de l'enfant c'est procéder » contre les lois mêmes de la nature, l'enfance n'est-elle pas chez l'homme » un état mystérieux et plein de prodiges inexpliqués? D'où vient l'enfant? » avant de se former dans le sein de sa mère, n'avait-il pas une existence » quelconque dans le sein impénétrable de la divinité? La parcelle de vie » qui l'anime ne vient-elle pas du monde inconnu où elle doit retourner? » Ce développement si rapide de l'âme humaine dans nos premières années, » ce passage étrange d'un état qui ressemble au chaos, à un état de com- » préhension et de sociabilité, ces premières notions du langage, ce travail » incompréhensible de l'esprit qui apprend à donner un nom, non pas » seulement aux objets extérieurs, mais à l'action, à la pensée, au senti- » ment; tout cela tient au miracle de la vie, et je ne sache pas que per- » sonne l'ait expliqué. J'ai toujours été émerveillée du premier verbe que » j'ai entendu prononcer aux petits enfants. Je comprends que le substan- » tif leur soit enseigné, mais les verbes, et surtout ceux qui expriment des » affections! La première fois qu'un enfant sait dire à sa mère qu'il l'aime, » par exemple, n'est-ce pas comme une révélation supérieure qu'il reçoit et » qu'il exprime (*a*)? le monde où flotte cet esprit en travail ne peut lui avoir

(*a*) L'on peut, je crois, rendre raison de ce qui étonne ici Madame Sand, mais l'on aura par là tout simplement reculé la difficulté qu'elle indique, on ne l'aura pas résolue. Pour qu'un homme puisse apprendre une langue à un autre homme, une condition est absolument nécessaire; c'est qu'il y ait entre ces deux hommes une langue commune. Nous apprenons le grec, le latin, l'italien, etc., parce que entre nous et le maître qui nous apprend ces langues, existe une langue commune : le français. Mais entre le père et l'enfant qui vient de naître quelle langue existe-t-il, au moyen de laquelle le père peut apprendre à son fils sa propre langue? Le langage naturel, répond-

» donné encore aucune notion distincte des fonctions de l'âme. Jusque-là » il n'a vécu que par les besoins, et l'éclosion de son intelligence ne s'est » faite que par les sens. Il voit, il veut toucher, goûter, et tous ces objets » extérieurs dont, pour la plupart, il ignore l'usage, et ne peut comprendre » ni la cause ni l'effet, doivent passer d'abord devant lui comme une vision » énigmatique. Là commence le travail intérieur. L'imagination se remplit » de ces objets; l'enfant rêve dans le sommeil, et il rêve aussi sans doute » quand il ne dort point. Du moins il ne sait pas, pendant long-temps, la » différence de l'état de veille à l'état de sommeil. Qui peut dire pourquoi » un objet nouveau l'égaie ou l'effraie? qui lui inspire la notion vague du » beau et du laid? une fleur, un petit oiseau ne lui font jamais peur; un » masque difforme, un animal bruyant l'épouvantent. Il faut donc qu'en » frappant ses sens, cet objet de sympathie ou de répulsion révèle à son » entendement quelqu'idée de confiance ou de terreur qu'on n'a pu lui » enseigner; car cette attraction et cette répugnance se manifestent déjà chez » l'enfant qui n'entend pas encore le langage humain. Il y a donc chez lui » quelque chose d'antérieur à toutes les notions que l'éducation peut lui » donner. Et c'est là le mystère qui tient à l'essence de la vie dans l'homme. » — L'enfant vit tout naturellement dans un milieu, pour ainsi dire surna- » turel, où tout est prodige en lui et où tout ce qui est en dehors de lui » doit, à la première vue, lui sembler prodigieux. »

(George Sand, *Histoire de ma vie*, 2e p., ch. I.)

Tout ce passage est admirable; la dernière phrase surtout est digne de remarque. Cette phrase ne convient pas seulement à l'enfant, elle convient

on, et c'est bien; mais ce langage, où l'enfant l'a-t-il appris? où l'enfant a-t-il appris à associer tel cri bien caractérisé, bien déterminé avec la douleur, et à reconnaître la douleur dans ce cri? où l'enfant a-t-il appris à traduire le plaisir de l'âme par le sourire du visage, et à reconnaître, dans cette variabilité passagère des traits de la figure, le contentement intérieur? Nulle part, assurément; et quand pliant ses petites mains autour du cou de sa mère et l'embrassant, il lui dit, dans la seule langue qu'il parle encore, qu'il l'aime, n'est-ce pas en effet une sorte *de révélation supérieure qu'il reçoit et qu'il exprime?* Dire que cela se fait naturellement, c'est dire une niaiserie. Une chose, je l'ai déjà dit, nous devient naturelle par l'habitude; je parle aujourd'hui le français naturellement, et, dans une foule de cas la conception qui amène sur mes lèvres un mot, une proposition, est tout aussi obscure, tout aussi confuse et tout aussi peu apperçue que l'est celle qui associe à tel sentiment intérieur tel signe appelé naturel. Et c'est à tel point que si je n'avais, pour me renseigner sur la manière dont j'ai appris cette langue, le témoignage des personnes qui me l'ont apprise, et mon observation journalière sur la manière dont tous les enfants l'apprennent, je croirais que chez moi le français est une chose naturelle, non apprise.

(Cf. M. Jouffroy, son article sur les signes, dans les *Nouveaux mélanges philosophiques*.)

à l'homme dans tous les âges de la vie : l'homme vit toujours dans un milieu, pour ainsi dire, surnaturel, où tout est prodige en lui et où tout ce qui est en dehors de lui doit, à la première vue, lui sembler prodigieux. Sans doute l'enfant vit davantage dans ce milieu surnaturel, mais l'homme n'en sort jamais complètement: la vie actuelle, quelle qu'elle soit, ne saurait jamais nous arracher entièrement à ce souvenir ineffable que nous semblons apporter ici-bas d'un monde déjà traversé.

---

(5) P. 133. — *J'arrive au jugement de la théorie philosophique admise aujourd'hui par tout le monde sur la question qui nous occupe.*

Je puis bien parler ainsi; je puis bien dire tout le monde : M. Charma est, en effet, le seul philosophe dont la pensée, visiblement peu satisfaite de cette théorie, me paraît l'abandonner dans un passage de son *Essai sur le langage* et jeter, pour la première fois, les fondements de la théorie qu'on vient de lire. Quoi qu'il en soit, et quelle que soit la valeur de cette théorie, c'est en lisant le passage dont je parle que l'idée m'en est venue, et je puis bien dire qu'elle est une inspiration de la pensée qui s'y trouve émise et développée. Je veux mettre le lecteur à même de juger si j'ai bien ou mal interprété cette pensée: si je l'ai continuée, agrandie, démontrée, peut-être un peu rectifiée; ou si, tout simplement, je ne l'ai pas mal comprise, mal interprétée, amoindrie et faussée. Voici le passage en question.

« Nos idées individuelles et nos idées abstraites ou générales échangent » donc de distance en distance, dans le mouvement régulier ou capricieux » du langage, leurs symboles et leurs masques. Mais est-ce l'idée générale » et abstraite qui d'abord se donne les signes dont elle se revêt pour les » prêter ensuite à l'idée individuelle? ou, au contraire, est-ce l'idée individuelle qui la première se nomme et compose son vocabulaire auquel » l'idée générale et l'idée abstraite viennent puiser pour se nommer à leur » tour?

» Les deux solutions contradictoires que provoque cette question ont été » proposées et soutenues l'une et l'autre par de spécieuses raisons. — Le » langage, disent ceux qui accordent la priorité au qualificatif individuel, » suit nécessairement, dans sa formation progressive, la marche de la » pensée; or, l'intelligence étudie avant tout et connaît le concret; la » nature ne présente à l'observation passive du premier âge que des individus; nos premières idées ne peuvent être que des idées particulières; » nos premiers noms sont donc des noms individuels. Ceux qui font naître » l'individuel après le général nous montrent l'esprit humain débutant dans » ses conceptions par de vagues généralités, et s'élevant peu à peu à des notions précises et individuelles, soumis qu'il est, en cela comme en toute » chose, à la loi même de la vie qui, partout où elle se produit, part de la

» plus confuse indétermination et s'avance pas à pas vers la forme la plus » distincte et la mieux déterminée; à cette considération empruntée aux » conditions même de l'existence et de ses développements, ils joignent » une observation d'un grand poids : tous les noms propres offrent à la » science étymologique une signification commune : *Ève,* c'est la vie; la » *Bible,* c'est le livre; *Homère,* c'est l'aveugle ou l'ôtage. — Il y a, selon » nous, dans ces deux solutions, étroites et incomplètes l'une et l'autre, les » éléments d'une compréhensive et complète solution.

» Que l'intelligence débute par le concret, qu'elle se représente à l'ori- » gine les êtres tels que la nature les lui offre, c'est un fait qui brille d'une » égale évidence aux yeux de l'expérience et du raisonnement : n'est-ce pas » cette table, ce jouet que l'enfant apprend d'abord à connaître ? — L'ab- » straction et la généralisation ne supposent-elles pas l'observation ? — » La langue nommera donc avant tout les objets particuliers que perçoit » l'intelligence ; les premiers noms seront des noms individuels. Mais » qu'est-ce réellement que l'individu pour cet âge auquel nous nous re- » portons ? L'esprit humain, à cette époque, ne voit-il pas beaucoup plu- » tôt dans un objet donné les couleurs qui le confondent avec les objets » analogues, que les nuances qui l'en distinguent ? et n'est-ce pas pour cela » précisément que l'ignorance saisit si facilement l'élément général, la » ressemblance, et si difficilement la différence, l'élément individuel ? C'est » à son père assurément que cet enfant applique telle ou telle dénomination; » mais ce qu'il aperçoit surtout dans son père, c'est l'homme : de là vient » que pour lui tout homme un moment est son père. A ce point de vue, » nos langues n'auraient d'abord que des dénominations générales. — Les » signes de cette espèce et de cette date seraient donc individuels dans » l'intention de celui qui les emploie, tandis qu'au fond et par leur contenu » véritable ils seraient généraux. A vrai dire, il n'y a là ni généralité, ni » individualité; il n'y faut voir que la matière première et commune dont » plus tard, en la soumettant à des conditions diverses, nous formerons et » le général et l'individuel.

» Comment ce nom vague et indéterminé, auquel l'usage viendra donner » tour à tour des significations opposées ou tout au moins distinctes, se » fera-t-il, selon les circonstances, ou complètement individuel, ou vérita- » blement général ? — Nous appelons *rivière* le courant d'eau qui passe au » pied de notre village. Tant que notre existence sédentaire nous laisse » ignorer les courants de même nature qui baignent d'autres terres, ce » nom est et demeure le nom propre du phénomène particulier auquel » nous l'appliquons ; si nous l'opposons, par des comparaisons que le » temps provoque, à ce *lac,* à ce *torrent,* à ce *ruisseau* qui ont aussi reçu » de nous leurs dénominations spéciales, son caractère individuel se » marque et se prononce de plus en plus. — Cependant nos relations, en

» s'étendant, amènent à notre connaissance d'autres phénomènes du même » ordre; nous voyons bien en quoi ces phénomènes diffèrent; mais leurs » ressemblances seules nous intéressent et nous préoccupent; nous les » appelons tous sans hésiter du nom qui jusque-là avait désigné plus ex- » pressément l'un d'entre eux; d'individuel qu'il était, le qualificatif est » devenu général. Une nouvelle transformation peut l'atteindre encore, » et de général nous le verrons redevenir individuel. Cet homme qu'il » nous suffit, pour nos besoins actuels, de désigner par le métier qu'il » exerce, c'est le *chapelier*. Comme nous n'avons affaire qu'à un des indi- » vidus contenus dans l'espèce, les caractères et par conséquent le nom de » l'espèce le distinguent complètement de ce qui l'avoisine et par cela » même l'individualisent. Aussi long-temps toutefois que ce mot rappellera » et le métier qu'il désigne plus spécialement et l'individu qui l'exerce, sa » nature sera équivoque; individuel par un de ses côtés, par l'autre il res- » tera général. Mais que le chapelier quitte son état, et que le nom qui lui » en était venu lui demeure; la signification générale de cette appellation » s'efface insensiblement; sa signification particulière survit seule et per- » siste. Ainsi, le même nom passe tour à tour et repasse de l'individu au » genre et du genre à l'individu. »

(M. Chèrma, *Essai sur le langage*, 2e édit., p. 94 et suiv.)

---

(6) P. 134. « *Vous ne pouvez pas négliger la sensation de blancheur,* » *et réserver ou abstraire la couleur, car il ne vous reste absolument* » *rien.* »

Tous les philosophes ne pensent pas sur ce point comme M. Cousin :

« L'abstraction, dit Dugald-Steward, est la faculté qu'a l'entendement » de décomposer les combinaisons qui lui sont offertes.... de considérer » séparément les choses que nos sens nous présentent réunies.... Cette » faculté est le fondement de la classification.... la classification de diffé- » rents objets suppose en effet la faculté de faire attention à quelques unes » de leurs qualités, à l'exclusion de toutes les autres; car il n'y a pas deux » objets entre lesquels il n'existe une différence spécifique. Pour former » un assemblage ou un arrangement entre diverses choses qui ne se res- » semblent pas à tous égards, il faut perdre de vue les qualités qui les » distinguent les unes des autres, et borner son attention à celles qui leur » appartiennent en commun.... Sans cette faculté nous aurions été abso- » lument incapables d'entreprendre aucune spéculation générale, et toutes » nos connaissances auraient été uniquement relatives aux individus.... » Mais quoique cette faculté soit le fondement de toute espèce de classifi- » cation, *elle aurait pu s'exercer, lors même que nous n'aurions connu* » *qu'un seul individu* (*Philos. de l'Esprit hum.*, 1er vol., ch. IV, sect. I). »

« Quand je ne connaîtrais, et que même il n'existerait dans la nature
» qu'un seul être, en sorte que je ne pourrais le comparer avec aucun
» autre, mon esprit pourrait également en décomposer l'idée totale, et, par
» abstraction, séparer, étudier à part, nommer chacune des idées partielles
» renfermées dans l'idée totale. (*Encyclopédie* au mot *abstraction*). »

Enfin dans le *Dictionnaire des Sciences philosophiques*, à l'article *abstraction*, il n'est nullement parlé de comparaison. Le lecteur a vu plus haut la critique de ces théories sur l'abstraction.

CHAPITRE DEUXIÈME.

(1) P. 141. *De cette manière nous serons sûrs d'avoir parcouru l'intelligence tout entière et d'avoir déterminé le nombre intégral et la place des concepts qui la constituent.*

Cette manière de déterminer les différents concepts qui constituent notre intelligence peut convenir à Kant, mais elle serait détestable si elle était admise comme une loi. Quand on s'enferme ainsi dans l'intelligence, on ne trouve que ce qui est dans l'intelligence. Mais tout se trouve-t-il dans l'intelligence? et le monde ne peut-il pas contenir une réalité synthétique qui n'y soit pas représentée, parce que la perception, en la saisissant, l'aura, pour ainsi dire, subsumée sous un concept déjà acquis, et, par là, ramenée à une autre toute différente? Non-seulement cela est possible, mais cela est. — Il existe dans le monde matériel, entre les phénomènes qui s'y produisent, un rapport particulier de dépendance; ce rapport n'a pas été perçu en lui-même comme il pouvait, comme il devait l'être; il a été partout subsumé sous le concept de cause, et, par là, ramené à la causalité. Aujourd'hui les savants appellent ce rapport une loi; l'image sous laquelle alors ils se le représentent est infiniment meilleure, sans doute, mais ce n'est pas encore la sienne. Voilà donc une synthèse réelle, une synthèse possible qui ne se trouve pas dans l'intelligence sous sa véritable forme, par conséquent qui ne s'y trouve pas. Ce n'est pas la seule: combien d'autres rapports ont été ainsi, non pas perçus, mais subsumés sous des concepts acquis et ramenés à des rapports tout différents! La fixation de l'apperception, ce rapport particulier, *sui generis*, entre le moi appercevant et l'objet appréhendé, sous quelle forme le trouvez-vous dans votre intelligence? et la vie, c'est-à-dire, la succession des phénomènes dans le moi permanent, la trouvez-vous dans votre intelligence sous sa véritable forme? n'est-ce pas plutôt sous l'image grossière et commode d'une juxtaposition matérielle que vous l'y constatez? et le corps humain, le monde des résistances, n'est-ce pas sous une image donnée par l'œil que vous le possédez, etc., etc.? Si donc vous vous enfermez dans l'intelligence

pour déterminer le nombre vrai des concepts possibles, vous voyez tout de suite ce qui arrivera : à la place de la loi, l'intelligence vous présentera la causalité; à la place de la fixation de l'apperception, elle vous offrira la fixation d'un organe; à la place de la succession, la juxtaposition; à la place du corps humain, la forme humaine, etc. Kant, malgré tout son génie, n'a pas échappé à cette conséquence de sa méthode, et il est plus d'un rapport possible entre les choses qui n'est pas représenté dans la *raison pure.*

Nous reviendrons plus tard sur ce point quand nous parlerons de la *méthode synthétique,* cette méthode tant vantée qui s'enferme dans l'intelligence pour y étudier la réalité, et qui n'y étudie que son ombre, et son ombre souvent défigurée, souvent faussée.

---

(2) P. 144. — *Cette analyse de la raison pure.... pour s'être faite non pas seulement l'analyse de la raison pure de Kant, mais l'analyse de la raison pure en général....*

C'est qu'en effet la *raison pure* de Kant n'est qu'une des formes sous lesquelles cette grande, cette étonnante hypothèse de la *raison pure,* — c'est-à-dire, d'une raison antérieure à nos perceptions, qui en serait la condition et non le résultat, qui serait l'ordre régulateur du monde au lieu d'en être le reflet, — pouvait se produire et s'est produite; c'est peut-être la forme la plus parfaite, ce n'est pas la seule. Par conséquent je ne devais pas m'affranchir de ces diversités que tout naturellement présente le sujet, et mon analyse de la *raison pure,* qui tend à une critique générale du système, devait les comprendre toutes.

---

(3) P. 161. — *En possession d'une couleur quelconque.... je suis pour ainsi dire cette couleur pas à pas, appréhendant successivement, de proche en proche, toutes les parties du monde apperçu dans lesquelles je la retrouve, dont par conséquent cette couleur est l'unité, et bientôt j'arrive à saisir à la fois toutes ces parties.*

Par ces *parties* j'entends sans doute le *minimum visibile, cet objet* UN *de l'attention*, comme dit Dugald-Steward. Mais qu'est-ce que c'est que ce *minimum visibile?* Gardez-vous de le chercher par la pensée, car vous ne trouveriez par là que le *minimum conceptibile.* Le *minimum visibile* est une chose bien réelle; mais si vous voulez en avoir une idée vraie, cherchez-le par la vue : C'EST UNE COULEUR SANS ÉTENDUE POSSÉDANT MALGRÉ CELA UNE GRANDEUR DÉTERMINÉE BIEN RÉELLE. (Voyez ch. III, 2ᵉ D., § III.)

Ajoutons, pour compléter notre définition du *minimum visibile,* que la partie visible, saisie à un moment donné, comme unité, par l'appréhension, n'est pas toujours, pour cela, un *minimum visibile ;* ce peut être au contraire une assez grande étendue (voyez ch. III, 2ᵉ D., § II, l'Appréhension

du point), seulement dans ce cas la couleur saisie n'est pas saisie dans sa totalité synthétique, elle est saisie tout simplement dans la couleur simple qui fait l'unité de cette multitude.

Ce que nous venons de dire du *minimum visibile*, dites-le du *minimum tangibile*, du *minimum tactile*, car c'est tout-à-fait la même chose.

---

(4) P. 166-167. — *Tel est justement, si nous ne nous sommes pas trompé dans ce qui précède, et je n'en ai pas la moindre crainte.....*

Celui qui a pris la résolution de ne rien affirmer au-delà de ses perceptions n'a pas à craindre l'erreur : il peut laisser bien des perceptions incomplètes ; en est-il plus pauvre ? et l'hypothèse qui s'ajoute à une perception constitue-t-elle une richesse intellectuelle? Comme tout le monde, il peut ignorer bien des choses, mais il sait qu'il les ignore, il ne se trompe pas sur elles. Il peut encore, soit en parlant, soit en écrivant, non pas pour lui, mais pour les autres, commettre des erreurs; c'est qu'il est à peu près impossible, dans une langue imparfaite, de trouver, pour une pensée donnée, une image parfaite : pour mon propre compte, je ne garantirais nulle part mon langage, mais partout et toujours je suis sûr de ma pensée.

Errare turpe ducimus, a dit quelque part Cicéron, et nous avons raison de penser ainsi quand il est seulement question de spéculation, car l'homme qui se trompe dans la spéculation est un sot, un maladroit : il n'avait qu'à vouloir pour ne pas se tromper. Mais hors de la spéculation nous aurions tort de regarder toute erreur comme une honte. Pour agir je suis toujours obligé de supposer quelque chose, et souvent je suis obligé de le faire sans avoir aucune bonne raison à donner de ma supposition, sinon qu'il me faut agir, par conséquent me déterminer, choisir, juger; l'erreur, dans ce cas, si l'on peut appeler erreur l'insuccès parfaitement prévu, ne saurait jamais être une honte. C'est de cette sorte d'erreur, mais de cette sorte d'erreur seulement, que l'on a pu dire : *errare humanum est;* car la première erreur n'est pas humaine : c'est une bêtise.

CHAPITRE TROISIÈME.

(1) P. 194. — « ...... *Quel que soit l'objet qui se présente à nous pour* » *la première fois, nous le saisissons en masse..... et cela par le seul* » *pouvoir que nous avons de le saisir apperceptivement, c'est-à-dire de* » *l'appréhender.* »

Ce principe se trouve aujourd'hui chez tous les philosophes sous une forme ou sous une autre : je l'ai pris presque mot pour mot dans l'*Essai*

d'une nouvelle théorie sur les idées fondamentales, par M. F. Perron, Paris, Ladrange, 1843. Voici le passage tout entier dans les mots mêmes de l'auteur.

« Une vérité acquise à la science et dont tous conviennent, c'est que ce » n'est point par l'analyse, mais par la synthèse, point par l'abstrait, mais » par le concret, que l'esprit humain débute dans l'acquisition de toutes » les connaissances; en d'autres termes, quel que soit l'objet qui se pré» sente pour la première fois à nos moyens de connaître, nous le saisissons » en masse et non successivement ou par la notion successive de tout ce » que nous pouvons y découvrir. Plus tard, sans doute, nous en distin» guons les éléments, nous en abstrayons les propriétés et les manifesta» tions; mais nous n'opérons ainsi qu'après l'avoir préalablement connu » synthétiquement, sans en distinguer les points de vue divers. Nous n'a» vons donc pas d'abord l'idée de phénomène distincte de celle de sub» stance, et l'idée de rapport distincte des deux précédentes; nous ne com» posons pas la première connaissance que nous avons d'un être des trois » idées qu'on prétend trouver dans le principe de la substance : nous con» naissons l'être tel qu'il nous frappe d'abord, et nous le connaissons par » notre seule faculté de connaître, sans qu'il soit aucunement besoin de » recourir à d'autres moyens, à d'autres conditions. Ainsi, par exemple, » un corps s'offre pour la première fois à moi; je ne saisis pas d'abord le » phénomène qui me frappe en lui, puis la substance cachée sous ce phé» nomène, en vertu d'une prétendue conception de la nécessité de rattacher » tout phénomène à la substance et dont mon esprit serait muni à l'avance; » je vois, je connais ce corps étendu, coloré, formé de telle ou telle ma» nière; je n'en distingue ni l'étendue, ni la forme, ni la couleur, ni la » substance : je perçois le corps tel qu'il se montre, c'est-à-dire d'une ma» nière concrète. »

J'ai cité ce passage en entier parce que je voulais dire un mot de l'exemple qui le termine : « Un corps s'offre à moi pour la première fois; je ne » saisis pas d'abord le phénomène qui me frappe en lui, puis la substance » cachée sous ce phénomène EN VERTU D'UNE PRÉTENDUE CONCEPTION.... » DONT MON ESPRIT SERAIT POURVU A L'AVANCE; je vois ce corps étendu, co» loré, formé de telle ou telle manière; je n'en distingue ni l'étendue, ni » la forme, ni la couleur, ni la substance; j'apperçois le corps tel qu'il se » montre, c'est-à-dire, d'une manière concrète. »

En lisant de pareilles affirmations, l'on est vraiment tout étonné et l'on se demande ce que cela veut dire? si l'auteur, en les écrivant, le savait bien? ou s'il n'était pas sous l'influence des illusions grossières qui, sur ce point, trompent le vulgaire et se jouent de quiconque ne réfléchit pas. *Quand un corps*, dites-vous, *s'offre à moi, je vois ce CORPS étendu, coloré, formé de telle ou telle manière, je ne distingue ni sa SUB-*

STANCE, ni son étendue, ni sa couleur, ni sa forme ; j'apperçois tout cela ensemble d'une manière concrète. De quelle substance, s'il vous plait, parlez-vous ? de la substance matérielle de ce corps ? Dites-nous alors, je vous prie, de quelle manière vous l'appercevez et par laquelle de vos facultés percevantes ? Vous appercevez par la vue l'*étendue* de ce corps, sa *couleur* aussi et sa *forme ;* mais lui, en tant qu'il est une chose distincte de l'étendue, de la couleur et de la forme : mais sa *substance*, comment l'appercevez-vous ? par le moyen de quelle faculté percevante ? est-ce encore au moyen de la vue ? est-ce au moyen du toucher, de l'ouïe, de l'odorat ou du goût ? Ce n'est pas, je présume, au moyen de la conscience, du sens intime. Mais si c'est au moyen d'une faculté distincte de toutes celles-là, cette faculté c'est la *raison*, peu importe comment vous la nommiez et sous quelle forme vous vous la représentiez ; c'est cette *conception à priori* dont vous parlez et dont vous ne voulez pas.

M. Duval, dans sa *Logique*, dit à peu près comme M. Perron : « La perception est un fait éminemment simple et indécomposable *dans sa production ;* il a lieu dans sa totalité ou il n'a pas lieu. Un objet ne se montre pas sans une qualité, ni une qualité sans un objet, et tel est le rapport qui unit la qualité et l'objet, que l'on voit l'objet et la qualité qui le rend évident, ou qu'on ne voit rien du tout.... Ainsi, par exemple, je ne vois pas un objet, avant et sans une couleur, ni une couleur sans et avant un objet, je vois nécessairement l'un et l'autre simultanément et unis (*a*). » Mais M. Duval croit à la *raison*, il admet cette conception *à priori*, que M. Perron rejette, et c'est cette conception qui, dans la perception d'un objet, donne la substance, c'est-à-dire, l'objet même, quand l'apperception proprement dite, V. G., la vue, donne seulement la couleur, l'étendue et la forme.

Mais, mon Dieu ! c'est là une question parfaitement résolue aujourd'hui et sur laquelle tous les philosophes sont d'accord : la substance matérielle n'est pas donnée par une perception, mais par une conception ; elle n'est pas apperçue, elle est conçue *à priori :* « Sa perception n'est point une vision, dit Descartes, ni un attouchement, et ne l'a jamais été quoiqu'il le semblât ainsi auparavant, mais seulement une inspection de l'esprit.... Ainsi nous comprenons par la seule puissance de juger qui réside en notre esprit ce que nous croyons voir de nos yeux (*b*). »

Il faut en finir pourtant avec ces prétentions inintelligentes ou entêtées dans l'erreur qui s'obstinent à vouloir que nous appercevions ce que nous n'appercevons pas.

Voici un corps : pour l'œil c'est une certaine couleur étendue et terminée

(*a*) Duval-Jouve, *Traité de Logique*, ch. II, 8 et 9.
(*b*) Descartes, *Méditations*, 2e *Méditation*.

par une certaine forme, rien de plus. J'y porte la main ; ma main se trouve alors modifiée d'une certaine manière ; je sens cette modification de ma main : je sens ma main modifiée de la manière qu'elle est modifiée ; mais je ne sens que ma main modifiée, je ne sens pas le principe matériel qui peut-être la modifie et qui subsisterait sous la couleur et la forme en question. Je retire ma main, la modification sentie en elle disparaît aussitôt ; je la porte de nouveau sur le corps, cette modification revient. Que trouvez-vous là-dedans, qu'y appercevez-vous ? rien de plus qu'une loi qui associe certaine modification de ma main à certain rapport établi entre ma main et le corps qui est là devant moi, et fait l'une conséquence de l'autre. Cherchez bien, vous n'y trouverez rien de plus.

Par ma main, je n'entends pas ici cette couleur étendue et terminée par une certaine forme qui m'est livrée par la vue ; dans cette couleur, en effet, je n'apperçois pas le moindre changement, la moindre modification ; j'entends une résistance permanente que dans ma pensée j'associe avec cette couleur : j'entends ma main telle qu'elle m'est connue par le tact. C'est dans cette résistance permanente en effet, et non ailleurs, que m'est donnée la modification dont je parle, modification qui n'est autre chose qu'un mode particulier et passager de cette résistance permanente, par conséquent une résistance particulière ; seulement je suppose cette résistance permanente unie dans une certaine substance, la substance matérielle, avec la couleur dont je viens de parler, et, par suite de cette association, qui n'est réelle peut-être, qui n'est réelle pour moi que dans ma pensée, quand l'apperception me donne la résistance particulière dans ma *main-résistance*, mon imagination la pense, et bientôt je la place dans ma *main-couleur*. Mais ni cette substance dans laquelle j'unis ma *main-résistance* avec ma *main-couleur*, ni le rapport que, dans cette substance, j'établis entre ces deux choses profondément distinctes, ne sont apperçus. La seule chose apperçue dans tout cela c'est le rapport de substance entre ma *main-résistance* et la résistance particulière qui momentanément la modifie. Si vous voulez à toute force une substance à la résistance trouvée par le *toucher*, une substance donnée par l'apperception, et non rêvée par l'imagination, la voilà : c'est ma *main-résistance*, c'est une donnée pure du tact, c'est une manière d'être de moi-même. Cherchez apperceptivement autre chose et montrez-le-moi, je suis tout prêt à le reconnaître.

Je n'insisterai pas sur l'impuissance des autres sens à donner la substance matérielle, cette impuissance à été mille fois démontrée et elle est évidente même pour des enfants. En sentant une rose vous apprenez que certaine modification de votre odorat tient, d'une manière purement législative, à certain rapport établi entre une rose et votre nez, vous avez découvert une loi de la nature, rien de plus. — Il en est de même de l'ouïe et du goût. Comment donc et par où arrivez-vous à la substance matérielle ?

(2) P. 205.

APPENDICE AU § VII (IIIe ch. Ire d.).

DES DÉFINITIONS DE L'ARTICLE.

I. L'Académie ne définit pas l'article : elle se contente de dire : *c'est celle des parties du discours qui précède ordinairement le substantif.* Ce silence peut être une chose regrettable, je l'avoue, mais c'est à mon avis une chose fort sage, et les grammairiens eussent bien fait d'imiter cet exemple, au lieu de nous donner sur l'article cette foule de définitions toujours plus ou moins fausses et souvent ridicules.

II. N'est-ce pas, en effet, définir l'article d'une manière ridicule, que de dire avec tous les anciens grammairiens : Regnier, Desmarais, Restaut, Lhomond, etc., que *c'est une particule ajoutée à un nom pour en marquer le genre et le nombre ?* Comme si, dit Bescherelle dans son *Grand Dictionnaire*, et, après lui, Bouillet dans son *Dictionnaire universel des sciences*, *des lettres et des arts*, il ne fallait pas d'abord connaître le genre d'un substantif ou d'un nom pour pouvoir placer avant lui LE ou LA.

III. Dumarsais, Condillac, et depuis eux presque tous les grammairiens, ont défini l'article d'une manière moins ridicule, c'est vrai, mais tout aussi fausse ; ils ont dit : *l'article sert à modifier les substantifs et à indiquer l'étendue de leur signification*, en d'autres termes : *il les détermine*. En effet, disent ces grammairiens, le substantif par lui-même n'a qu'une signification vague : homme, cheval, maison, couleur, science, vertu, sagesse, ignorance, vice, etc.; l'article le tire de cette signification vague et nous le montre comme s'appliquant à une réalité déterminée : l'homme, le cheval, la maison, la couleur, la science, la vertu, la sagesse, l'ignorance, le vice, etc. C'est une illusion et pour ainsi dire une erreur de lieu.

Ces différentes combinaisons verbales présentent sans doute à la pensée l'idée d'une réalité parfaitement et nettement déterminée ; elles contiennent, elles renferment, elles expriment une détermination incontestable. Mais cette détermination, qui se montre en elles, qu'on y sent d'une manière si certaine, plus encore qu'on y voit, n'est pas où on la suppose ; elle n'est pas dans l'article, apportée par l'article et produite par lui sur le mot qui le suit ; elle est au contraire dans ce mot même, apportée par lui et produite par lui sur l'article ; c'est ce mot qui la possède et qui la donne, c'est l'article qui la reçoit et la subit.

D'abord l'article n'a pas la moindre détermination, il ne représente rien de déterminé, mais une chose essentiellement vague, et ne traîne après lui aucun déterminant. Par conséquent, il ne saurait donner ce qu'il n'a pas. Au contraire, le mot qui le suit possède toujours une détermination, il représente une chose parfaitement déterminée, savoir : une différence, et partout vous le trouverez traînant après lui un déterminant dont il vous

est impossible de le séparer : l'homme suppose un non homme; le cheval, un non cheval; la science suppose l'ignorance, la vertu suppose le vice, la sagesse suppose la folie, etc. (*a*). Si les mots : homme, cheval, maison, vertu, sagesse, etc., nous paraissent avoir une signification vague, c'est que, persuadés que ces mots sont DES SUBSTANTIFS, qu'ils représentent, non pas de simples différences — c'est-à-dire des formes essentiellement vagabondes malgré leur détermination, jusqu'au moment où la conception les prenant avec *l'article* les fixe pour ainsi dire quelque part, les solidifie et les substantifie — mais des réalités déjà solidifiées, déjà substantifiées, nous cherchons en eux la signification complète, achevée, entière de l'idée concrète, au lieu d'y chercher la signification non achevée, non complète, non entière de l'idée différencielle; c'est que nous cherchons en eux la signification lumineuse, parfaite et pour ainsi dire parlante d'un concept, au lieu d'y chercher l'image intellectuelle pure et simple d'une différence.

IV. Ce n'est donc pas de l'article, mais du nom qui le suit, que vient, dans les expressions qui précèdent et celles qui leur ressemblent, la détermination qui s'y trouve : c'est le mot, qui termine la combinaison verbale, qui détermine celui qui la commence. Si les grammairiens avaient pu comprendre cela plus tôt, ils n'auraient pas été embarrassés, comme ils l'ont été, pour expliquer les combinaisons verbales dans lesquelles le nom commun se trouve précédé de l'article et suivi d'un adjectif ou d'un déterminant quelconque, par exemple, les combinaisons verbales représentant l'idée concrète, sujet des propositions qui suivent : LA SCIENCE HUMAINE *est un flambeau qui n'éclaire que la vie actuelle;* LES HOMMES A IMAGINATION *sont des rêveurs et non des poètes ;* L'AMOUR DE LA SAGESSE *est déjà de la sagesse;* LE SAVANT QUI CHERCHE LA GLOIRE *ne trouvera jamais aucune des choses qui la donnent ;* car ces combinaisons verbales s'expliquent absolument comme les précédentes, en montrant que l'adjectif *humaine,* ou les expressions *à imagination, de la sagesse, qui cherchent la gloire*, déterminent les noms placés avant eux : SCIENCE, HOMMES, AMOUR, SAVANT, comme ces noms déterminent l'article LE, LA, LES, qui les précède : leur explication est toujours la continuation du principe que je rappelais tout-à-l'heure, principe que j'ai longuement démontré dans la première et la seconde partie du chapitre troisième auquel cette note se rapporte.

Mais aussi ces combinaisons verbales sont tout-à-fait contraires à la définition que nous critiquons, elles en montrent la fausseté d'une manière évidente et saisissable pour des enfants même : ce qui, dans ces combinaisons verbales, détermine les noms SCIENCE, HOMMES, AMOUR, SAVANT, ce n'est évidemment pas l'article placé devant eux, mais bien le mot ou les

(*a*) Voyez ch. IV, § III.

mots qui les suivent : *humaine* détermine SCIENCE, *à imagination* détermine HOMMES, *de la sagesse* détermine AMOUR et *qui cherche la gloire* détermine SAVANT. Devant cette évidence les grammairiens ont modifié, ou plutôt, changé leur définition ; ils ont dit : *Non, l'article ne détermine pas le* SUBSTANTIF, *il annonce seulement que le* SUBSTANTIF *devant lequel il est placé est déterminé.* C'était bon pour les expressions dont je viens de parler, mais celles dont je parlais il y a un moment, celles dans lesquelles le nom se trouve précédé de l'article sans être suivi d'aucun déterminant, luttaient maintenant contre cette définition. Qu'ont fait alors les grammairiens ? ils ont imaginé de dire que dans ces expressions le nom était déterminé par sa définition sous-entendue (*a*). Cela rappelle le participe *étant*, donné pour attribut à la proposition *je suis* (*b*).

Pourquoi des choses inutiles ? le participe *étant* n'ajoute rien à la proposition JE SUIS ; exprimé après elle ou bien sous-entendu, il serait tout simplement la répétition de ce qui est déjà dit. De même de la définition dont on parle : placée après un nom ou bien sous-entendue, cette définition répèterait purement et simplement, en l'analysant, l'idée représentée par le nom, elle n'y ajouterait rien, n'en retrancherait rien, par conséquent ne la déterminerait pas.

C'est donc évidemment une erreur que ce nouvel expédient des grammairiens. Une chose néanmoins explique cette erreur et la rend précieuse à constater pour notre théorie : vous y pouvez saisir, pour ainsi dire sur le fait, la méprise des grammairiens et la vérité que nous tâchons d'établir. En effet, que disons-nous ? nous disons que toute combinaison verbale dans laquelle l'article se trouve suivi d'un *substantif* représente une réalité déterminée, c'est-à-dire la réalité avec une détermination, et que, dans cette combinaison, le mot qui fait la détermination ou qui la donne, c'est le *substantif ;* or, l'erreur dont nous parlons dit absolument la même chose, d'une manière un peu différente, voilà tout, et en rapportant toujours verbalement la détermination au *substantif*, au lieu de la rapporter, ce qu'elle fait mentalement, à la réalité même, c'est-à-dire, à l'article.

V. Une définition de l'article bien supérieure à toutes celles-là, et qui, par cela même, ne parait pas appelée à faire fortune, est celle de M. Thurot. *L'article,* selon M. Thurot, *sert avant tout à substantifier le mot devant lequel il est placé.* Cette définition est vraie, vraie dans tout son entier : c'est presque la traduction pure et simple de notre expression si souvent répétée : LE *sub-stans* SONO, LE *sub-stans* ODŌRE, LE *sub-stans* COLORE,

(*a*) Voyez le Dictionnaire de Bescherelle et celui de Maurice La Châtre, au mot *Article.*

(*b*) Voyez M. Charma, *Essai sur le langage,* 2e édition, page 121 et suiv.

LE *sub-stans* ANIMALE, etc., etc. Mais M. Bouillet qui nous fournit cette définition (*a*) a tort de croire qu'elle complète la définition de Dumarsais et de Condillac : elle ne la complète pas, elle la contredit d'une manière absolue.

Disons pourtant une chose contre la définition de M. Thurot : cette définition, comme toutes celles que nous avons examinées avant elle, n'est pas une définition de l'article, mais seulement l'énoncé de sa fonction : M. Thurot, comme tous les grammairiens, ignore la nature de l'article et quelle idée ce mot-là représente. Cependant la définition de l'article, sa vraie définition, sort tout naturellement de la définition de M. Thurot, et je m'étonne que M. Thurot ne l'en ait pas tirée : pour subtsantifier, ne faut-il pas nécessairement être substance ? et cela qui est substantifié, est-il en lui-même et peut-il être autre chose qu'une pure forme ? Donc *l'article, c'est le mot qui représente la substance : c'est le substantif;* et le mot qu'aujourd'hui nos grammairiens appellent *substantif* est un véritable qualificatif.

Il y aurait un travail curieux et intéressant à faire sur l'article dans lequel on expliquerait, en partant de sa définition telle que je viens de la donner, tous ses usages reconnus par Burnouf (*b*) et les principaux grammairiens. J'ai effleuré ce travail dans le passage de mon livre auquel cette note se rapporte, mais je n'ai pu que l'effleurer, je me propose de le reprendre quelque jour et quelque part et de le compléter; j'en possède à peu près tous les matériaux.

---

(3) P. 214 et 233. — 1° *C'est pour moi une* CERTAINE RÉALITÉ, LE BRILLANT, LA COULEUR BRILLANTE, SANS ÉTENDUE ET POURTANT LIMITÉE, FIGURÉE.—2° *Quand je dis sans étendue, je ne dis pas sans grandeur....*

Ces deux choses sont en effet tout-à-fait différentes (Voyez § III), et l'une n'implique pas toujours l'autre dans la réalité : l'étendue comprend la grandeur et l'on peut conclure de l'une à l'autre ; mais la grandeur ne comprend pas toujours et nécessairement l'étendue. Si nous jugeons toute grandeur comme étant étendue, c'est que nous consultons sur cela l'imagination et le raisonnement, ces deux aveugles nés, comme déjà je les ai appelés, au lieu de consulter la vue et le tact qui seuls sont juges de la question.

---

(4) P. 220. — *Qu'elle le sache toujours ou l'ignore bien souvent.... cette réponse supprime partout, dans la perception matérielle, l'objet perçu et ne laisse à sa place qu'une image.*

En effet, voici une maison là devant moi; de deux choses l'une : — ou

(*a*) Voyez le *Dictionnaire des sciences, des lettres et des arts*, au mot *Article*.

(*b*) Voyez dans sa grammaire grecque, à la table, le mot *Article*.

j'apperçois cette maison par le moyen des rayons *lumineux* réfléchis par elle; alors ce n'est plus cette maison elle-même que je vois, mais seulement son image renversée sur la rétine ou reculée, comme le fait Descartes, jusqu'au centre du cerveau : « Cæterum corporum simulacra, non tantum in » ima oculi parte, formantur, sed ulterius quoque ad cerebrum penetrant; » quod facile intelligemus si, etc.... unde patet, in superficie cerebri in- » teriore, quæ cavitates illius respicit, denuo quamdam picturam delineari, » satis similem objectis.... atque inde ulterius hanc promovere possem ad » glandulam quamdam quæ in medio circiter harum cavitatum occurrit, » propria sensus communis sedes (*a*) » ; — ou bien j'apperçois la maison elle-même, alors ce n'est plus au moyen des rayons *lumineux* dont je parlais tout-à-l'heure ; ces rayons, pour cette vision particulière et véritable, sont tout-à-fait inutiles et ne servent à rien.

---

(5) P. 264. — ***Hors de l'apperception, il n'y a pas de science possible, et tout ce qui n'est pas apperçu, s'il n'est directement révélé, est une chimère, tout au plus une espérance.***

Voilà pourquoi Socrate, qui ne pouvait pas, comme nous, donner à ses raisonnements, pour dernier appui, la consécration nécessaire d'une révélation positive et directe, terminait sa démonstration de l'immortalité de l'âme par cette proposition désolante, il est vrai, mais qui est assurément d'un sage : *L'âme est donc immortelle; il est au moins consolant de l'espérer* (*b*). Dieu seul pouvait nous garantir notre immortalité, Socrate pouvait seulement nous en donner l'espérance.

CHAPITRE QUATRIÈME.

(1) P. 302 à 304. — *Remarquez en effet que l'apperception vague soit du plan des couleurs, soit du corps humain, soit du moi-vivant, a tous les caractères que Kant, au nom de l'analyse, impose à son intuition pure.*

Premièrement......
Deuxièmement......
Troisièmement......
Quatrièmement......

M. Cousin se trompe donc, selon nous, quand il reproche à Kant la distinction faite par ce philosophe entre les *idées pures* de la sensibilité et les

(*a*) Voy. la *Dioptrique*, ch. VI.

(*b*) Voy. Platon, *le Phédon;* voy. aussi le *Manuel de Philosophie*, de M. Charma, q. XLIV.

concepts de l'entendement (*a*); cette distinction est réelle, profonde et devait être faite. En général, il est difficile de trouver Kant en défaut sur l'analyse de nos idées; c'est là son fort : personne ne vit jamais ni si profondément, ni si bien dans l'intelligence humaine. Admirons-le sur ce point au lieu de le critiquer, car c'est là qu'il est grand; et réfutons-le sur les hypothèses ingénieuses peut-être, mais fausses et déplorables, au moyen desquelles il prétend expliquer ces idées si bien analysées, si bien décrites par lui.

En disant cela, je ne prétends pas que Kant soit absolument sans erreur dans l'analyse de nos idées, je suis loin de le penser; mais, avant d'oser relever ces erreurs, il est prudent d'y regarder à deux fois.

CHAPITRE CINQUIÈME.

(1) P. 353. — *Il est une difficulté à laquelle les philosophes n'ont jamais su répondre, à laquelle Descartes ne répondit pas ou répondit comme le récipiendaire de Molière, quand son illustre adversaire, le savant et pieux chanoine de Digne la lui objecta.*

« Supposé, comme vous dites, que vous soyez une chose qui n'est point » étendue, je nie absolument que vous en puissiez avoir l'idée. Car, je vous » prie, dites-nous, comment vous pensez que l'espèce ou l'idée du corps » qui est étendu puisse être reçue en vous, c'est-à-dire en une substance » qui n'est point étendue? Car, ou cette espèce procède du corps, et pour » lors il est certain qu'elle est corporelle et qu'elle a ses parties les unes » hors des autres et partant qu'elle est étendue; ou bien elle vient d'ailleurs et se fait sentir par une autre voie. Toutefois, parce qu'il est toujours nécessaire qu'elle représente le corps, qui est étendu, il faut » ainsi qu'elle ait des parties, et ainsi qu'elle soit étendue. Autrement, si » elle n'a point de parties, comment en pourra-t-elle représenter? si elle » n'a point d'étendue, comment pourra-t-elle représenter une chose qui en » a? si elle est sans figure, comment fera-t-elle sentir une chose figurée? » si elle n'a point de situation, comment fera-t-elle concevoir une chose » qui a des parties les unes hautes, les autres basses, les unes à droite, les » autres à gauche, les unes devant, les autres derrière, les unes courbées, » les autres droites? »

(Objections de GASSENDI à Descartes contre la sixième méditation, IV.)

A cette objection positive, si nettement formulée, Descartes répond :

(*a*) Voy. *Histoire de la Philos. moderne, analyse du Système de Kant*, tom. V, leçon Ve.

« Vous demandez comment j'estime que l'espèce ou l'idée du corps, lequel » est étendu, peut être reçue en moi qui suis une chose non étendue. Je » réponds à cela qu'aucune espèce corporelle n'est reçue dans l'esprit, mais » que la conception ou l'intellection pure des choses, soit corporelles, soit » spirituelles, se fait sans aucune image ou espèce corporelle ; et quant à » l'imagination, qui ne peut être que des choses corporelles, il est vrai que » pour en former une il est besoin d'une espèce qui soit un véritable corps » et à laquelle l'esprit s'applique, mais non pas qui soit reçue dans » l'esprit. »

Cette réponse, par l'air prétentieux de la forme et la nullité du fond, ne rappelle-t-elle pas fatalement cette autre.

Mihi a docto doctore
Domandatur causam et rationem quare
Opium facit dormire.
A quoi respondeo,
Quia est in eo
Virtus dormitiva
Cujus est natura
Sensus assoupire.

---

(2) P. 351. — *Mais bientôt d'autres réalités m'appellent...... l'activité...... sans laisser tomber la perception mnémonique...... sans laisser se dissiper les dispositions apperceptives qui la rattachent, l'une au monde rationnel, à la raison.....*

Il s'agit ici du concept dont nous avons donné la formation dans le troisième chapitre du second livre, 1re D., § V, et IIe D., §§ I et II. J'appelle ce concept particulier le *monde rationnel* ou la *raison*, parce que c'est dans ce concept que le raisonnement proprement dit : *Pierre est un homme, l'homme est mortel, donc Pierre est mortel*, trouve sa base ; il s'appuie continuellement sur ce concept, et ne fait jamais que d'en parcourir les différentes ramifications et d'en ressaisir les différents rapports.

TABLE.

LIVRE PREMIER.

DE L'APPERCEPTION PRIMITIVE.

LIVRE DEUXIÈME.

THÉORIE DE LA PERCEPTION.

CHAPITRE Ier.

DE L'APPRÉHENSION ET DE L'IDÉE.

CHAPITRE II.

DE LA CONCEPTION ET DU CONCEPT.

CHAPITRE III.

DE L'APPRÉHENSION ET DE LA CONCEPTION CONSIDÉRÉES DANS LA FORMATION DE NOTRE INTELLIGENCE.

PREMIÈRE DIVISION.

DEUXIÈME DIVISION.

TROISIÈME DIVISION.

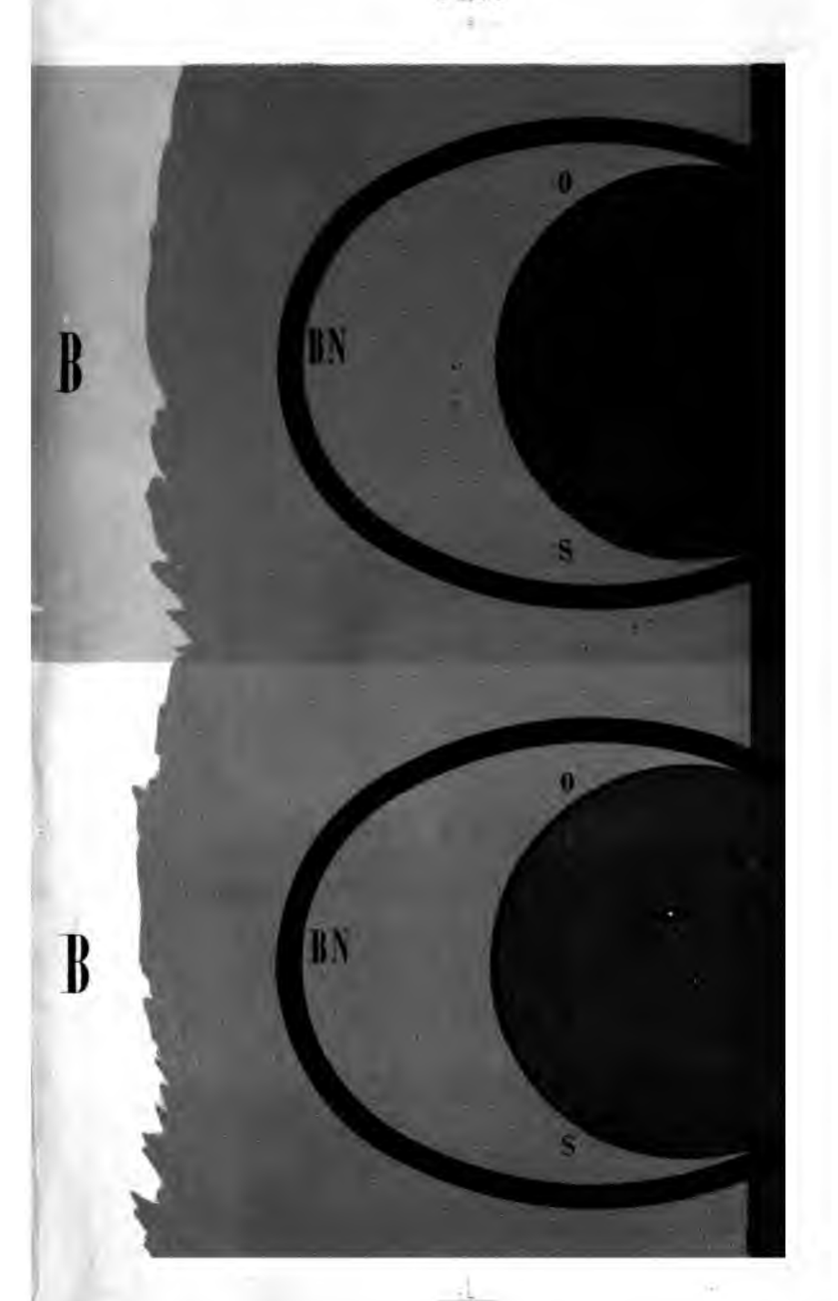
CHAPITRE IV.

CONCLUSION GÉNÉRALE DES TROIS PREMIERS CHAPITRES OU SOLUTION DE PLUSIEURS DIFFICULTÉS RELATIVES A NOS IDÉES.

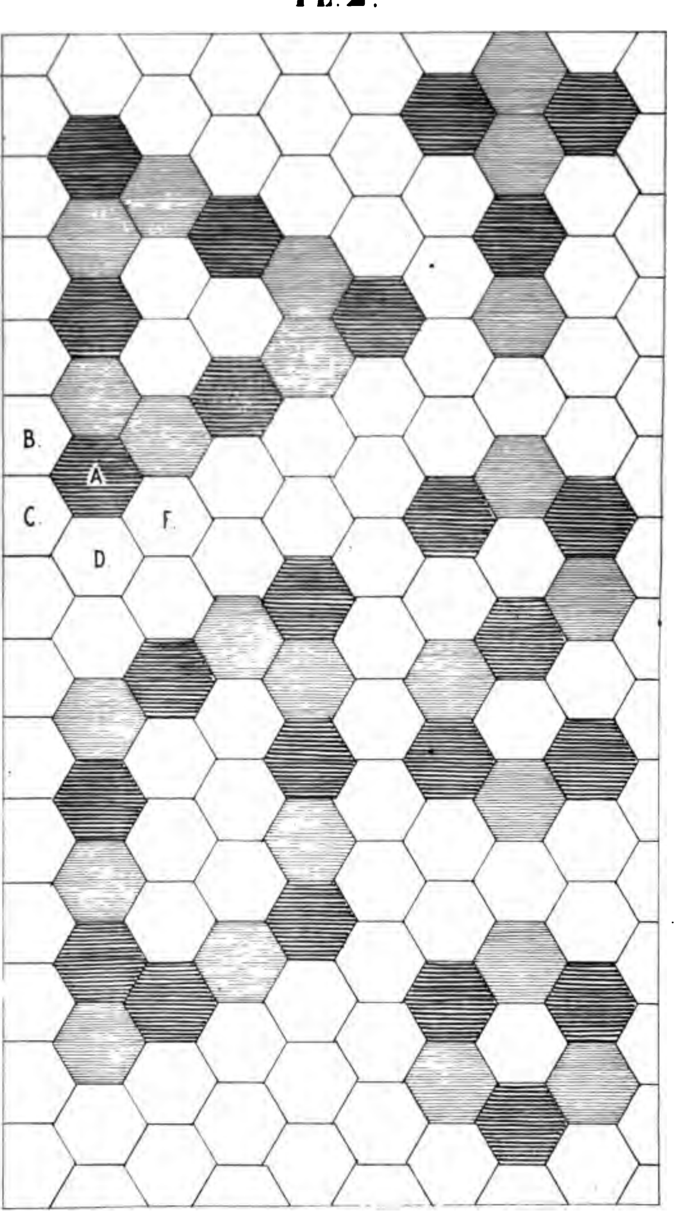
CHAPITRE V.

DE LA PERCEPTION ET DE LA MÉMOIRE.

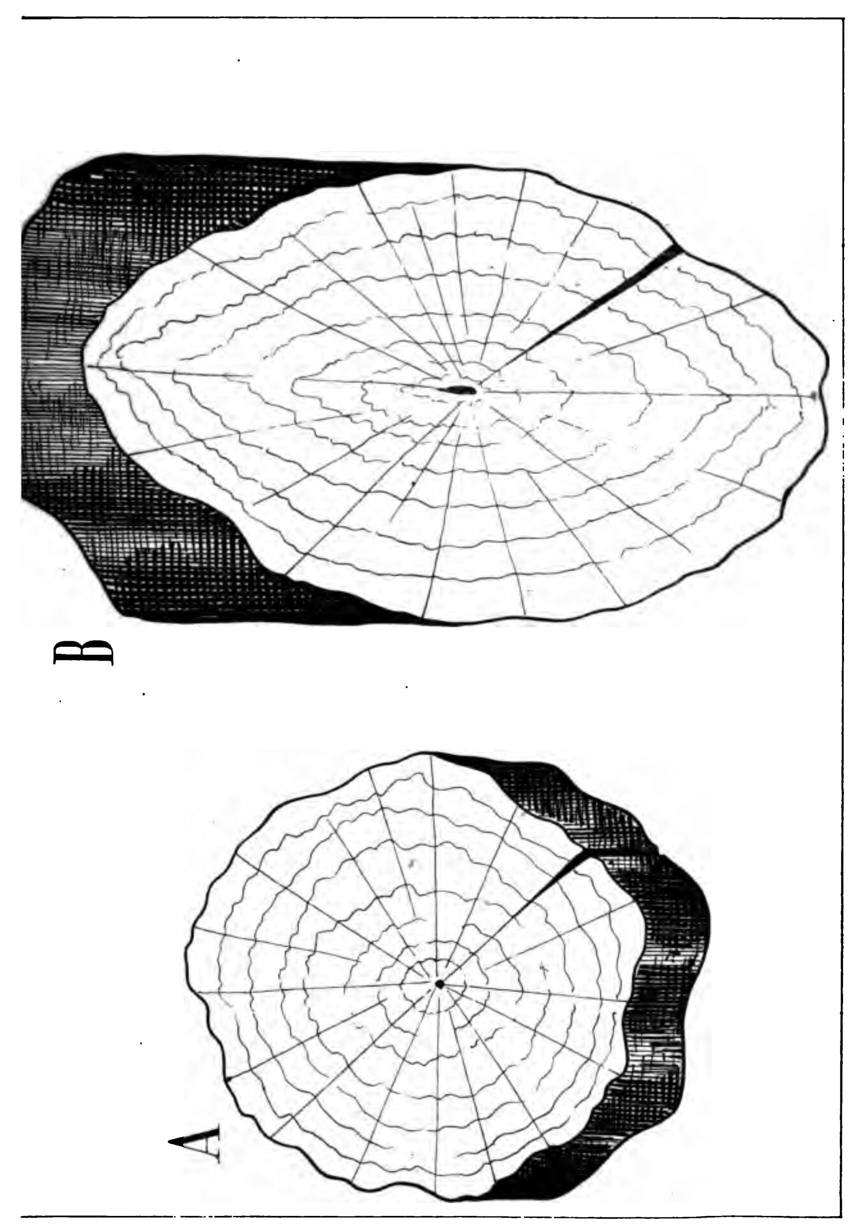
Pl. 1



Pl. 2.



Pl. 3.



Pl. 4

